هنريك لاغرلند



فطر سعيد
1 أ

اللاتناهي في الفلسفة

مقدمة تاريخية شاملة

ترجمة:
محمد زاهي المغيربي نجيب الحصادي

مكتبة رؤية



الارتيابيّة في الفلسفة

مقدمة تاريخية شاملة

Skepticism in Philosophy

A Comprehensive, Historical Introduction

Henrik Lagelund

Routledge, Taylors & Francia Group, New York, 2020

هنريك لاغرلند

الارتيابيّة في الفلسفة

مقدمة تاريخية شاملة

روتلدج، مجموعة تايلور وفرانسيس، نيويورك 2020م

ترجمة

محمد زاهي المغيربي نجيب الحصادي



للنشر والتوزيع

2022

الكتـــاب: الارتيابيّة في الفلسفة
مقدمة تاريخية شاملة
تأليـــف: هنريك لاغرلند
ترجمـــة: محمد زاهي المغيربي ، نجيب الحصادي
المدير العام: رضا عوض
دار رؤية للنشر والتوزيع
8 ش البطل أحمد عبد العزيز – عابدين – القاهرة – مصر
Email: Roueyapublishing@gmail.com
الهاتف المحمول: 201207255668 +
الهـــاتف: 23953150 (202) +
الإخراج الداخلي: القسم الفني بالدار
تصميم الغــلاف: حسين جبيل
خطوط الغــلاف: إبراهيم بدر
الطبعـــة الأولى: 2022
رقـم الإيـــداع: 2022/4113
الترقيـــم الدولي: 978-977-499-498-2

الارتيابيّة في الفلسفة

في هذا الكتاب، يؤمّن هنريك لاغرلند للطالب، والباحث، والقارئ العام المتقدّم أوّل تاريخ مكتمل للارتيابيّة، التي قد تكون أشهر إشكاليات الفلسفة. ولأنه الأوّل من نوعه، يقفو الكتاب إثر الارتيابيّة الفلسفية من جذورها في مدارس البيرونية الهلنستية والأكاديمية الوسيطة وصولًا إلى تأثيرها داخل الفلسفة وخارجها في العصر الحالي.

ويغطّي الكتاب الارتيابيّة خلال العصور الوسطى اللاتينية، والعربية، واليونانية وخلال عصر النهضة، كما يغطّي ارتيابيّة ديكارت المنهجية وارتيابيّة بيير بيل العالية في القرن السابع عشر. وفي القرن الثامن عشر يتناول الكتاب الارتيابيّة الهيومية ونزعة ريد، وشيبرد، وكانط ضد-الارتيابيّة، كما يعنى أيضًا بتضمين تأمّلات في الروابط بين المثالية والارتيابيّة (بما في ذلك المثالية الألمانية بعد كانط). ويغطّي الكتاب محاور مماثلة في فصل حول ج.إي. مور ولودفيغ فتغنشتاين، ويختم عرضه التاريخي بفصل حول الارتيابيّة في الفلسفة المعاصرة. وفي الفصل الأخير يرصد لاغرلند بعض تأثيرات الارتيابيّة خارج الفلسفة، مسلّطًا الضوء على علاقتها بقضايا من قبيل أزمة النسخ في العلم ومقاومة المعرفة.

هنريك لاغرلند أستاذ تاريخ الفلسفة في جامعة السويد. تركّزت أعماله أساسًا على فلسفة العصور الوسطى وعصر النهضة، وله عديد الدراسات والكتب. وهو أيضًا محرر دليل روتلِدج في فلسفة القرن السادس عشر (*The Routledge Companion to Sixteenth Century Philosophy*) (2017)، وموسوعة فلسفة العصور الوسطى (*The Encyclopedia of Medieval Philosophy*) (2020).

تقريظ الكتاب

«يتميز كتاب هنريك لاغرلند الارتيابية في الفلسفة: مقدّمة تاريخية شاملة بميزة نادرة، فهو ينطوي على عرض تاريخي ثري وشامل للفكر التاريخي، ويظلّ يحافظ على إثارته وتيسّره. ولعلّ الذين يدرسون هذا الحقل سوف يرحّبون به بوجه خاص».

دوكان برتشارد، *جامعة كليفورنيا، إرفين، وجامعة أدنبرة*

«عمل هنريك لاغرلند الارتيابية في الفلسفة: مقدّمة تاريخية شاملة شامل وتاريخي، وأكثر من ذلك أنه تفاعل فلسفي ثري مع الارتيابيّة. سوف يشغل ويفيد من هذا العمل كل تفكير فلسفي في الارتيابيّة وتاريخ الإبستيمولوجيا".

كاجيتا ماريا فوغت، *جامعة كولومبيا*

إهـــداء



المحتويات

الموضــــوع	الصفحة

توطئة

يرجع اهتمامي بالارتيابية، أساسًا، إلى اهتمامي بفلسفة العصور والوسطى وعصر النهضة، لكنّه يرجع أيضًا إلى خشيتي من ضياع شيء ما حين لا نأخذ في اعتبارنا تفكير القرن الرابع عشر إبّان كتابة تاريخ الفلسفة اللاحق، خصوصًا تاريخ فلسفة عصر النهضة والعصر الحديث. والارتيابيّة مثلٌ يوضّح هذا. وكما آمل أن يستبين من هذا الكتاب، كثير من أهم التغيّرات التي طرأت على الارتيابيّة حدثت في ذلك القرن، ويبدو لي أنه من المهم أن نتذكّر هذا حين نقارب ارتيابيّة القرنين السادس عشر والسابع عشر.

ويرجع افتتاني طويل الأمد بالارتيابيّة إلى مواجهتي البدئية مع الفلسفة عبر ديكارت والأفكار المثيرة التي تقول إن المرء مأسور بإدراكاته أو أفكاره، وإنه لا يعرف ما إذا كان هناك عالم خارجي. وكنت دافعت عن أطروحتي في فلسفة العصور الوسطى عام 1999م، وهو العام الذي عرض فيه فلم المصفوفة (*The Matrix*) أوّل مرة، وقد أدهشني تناول الأختان واتشوسكي للإشكالية. ومنذ ذلك الحين راودتني رغبة في تناول الحبة الحمراء [كناية عن إرادة معرفة أشياء قد تغيّر مجرى حياة المرء]؛ على الرغم من أن الفيلسوف فيّ ظلّ يخبرني بأنها لن تجدي نفعًا.

ويطبيعة الحال، ليس في الوسع تأليف كتاب، أي كتاب، وبالتوكيد هذا الكتاب، دون الحصول على عون في الأثناء. وأنا مدين بالعرفان لقسم الفلسفة بالجامعة الغربية، بكندا، ولزملائي فيها، الذي بدأت فيه في تطوير الأفكار المعروضة هنا، ولقسم الفلسفة بجامعة لوس آنجلوس، بكليفورنيا، لسماحه لي بتدريس النصف الأول من هذا الكتاب خلال العام الدراسي 2016-2017م الذي قضيته فيه أستاذًا زائرًا. وأنا مدين أيضًا لقسم الفلسفة في جامعة استكهولم الذي أعمل به الآن لسماحه لي بإعادة جدولة ساعات تدريسي بحيث تناسب جدولة الساعات التي أمضيها في التأليف. وقد منحني أيضًا العام الماضي فرصة تدريس النصف الثاني من هذا الكتاب.

وبودّي بوجه خاص أن أشكر بنجامين هِل، ولورن فالكنستاين، وكارين نيلسن، وتوم لينن، وكالفن نورمور، وليلي ألنن، وديبورا براون، وكاتجا فوغت، وآسا ويكفورس، وهانز ماثلن، وغويدو آلت، وساندرا لندبولم، وإيريك أكرلند، وميكائيل جانفد، الذين أسهموا جميعهم في تشجيع اهتمامي بالارتيابيّة أو تحمّلوا نقاشها معي وعرضوا علي تعليقاتهم أو اقتراحاتهم. وأشكر بوجه خاص ميكائيل لتخصيصه الوقت لقراءة الفصلين العاشر والحادي عشر، ولكاتجا الذي عرض اقتراحات مهمة بخصوص إجراء بعض الإضافات والتعديلات. وبودي أن

أشكر أيضًا الطلاب الذين قرأوا الكتاب في صورة مخطوط أثناء دراستهم لمادة درّستها خريف عام 2019م حول تاريخ الارتيابية، والذين قاموا بوظيفة اختبار لتلقّيه. وأنا مدين أيضًا لقارئين كلّفهما الناشر بمراجعته. وبطبيعة الحال فإني مدين أيضًا لزوجتي، إليزا، وأبنائي، كلارا، وغابرئيل، ولين، وأليس، الذي أضفوا بالفعل على حياتي طابعًا خاص. فلهم مني كل الشكر!

استكهولم، نوفمبر 2019م

قائمة بالاختصارات

والمراجع

Acad. Cicero, *Academica, in Cicero: On Academic Skepticism*, trans. with introduction and notes by C. Brittain, Indianapolis, IN/Cambridge: Hackett, 2006.

Apology Montaigne, *Apology for Raymond Sebond*, trans. with notes and introduction by Roger Ariew and Marjorie Grene, Indianapolis, IN: Hackett, 2003.

CA&T Augustine, *Against the Academicians* and *The Teacher*, trans. with notes and commentary by Peter King, Indianapolis: Hackett, 1995.

Conf. Augustine, *Confessions*, trans. Henry Chadwick, Oxford: Oxford University Press, 1991.

Criterion R.M. Chisholm, *The Problem of the Criterion*, Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1973.

Critique Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. and ed. P. Guyer and A. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

CSM René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, 2 vols , trans J Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1984–1985.

Deliverance al-Ghazâlî, *Deliverance from Error*. Five Key Texts Including His Spiritual Autobiography al-Munqidh min al-Dalal, trans. R. McCarthy, Louisville, KY: Fons Vitae, 2000.

Dialogues George Berkeley, *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, ed. D. Jacquette, Peterborough: Broadview Press, 2013.

Dictionary Pierre Bayle, *Historical and Critical Dictionary: Selections*, trans. R. Popkin, Indianapolis, IN: Hackett, 1991.

Discourses Epictetus, *Discourses, in Epictetus: Discourses and Other Writings*, ed. and trans. R. Dobbins, New York: Penguin Classics, 2008.

DL Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, in *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers* (Loeb Classical Library), 2 vols., ed. and trans. R. Hicks, Cambridge, MA: Harvard University Press, reprint of 2nd edition, 1991.

Enquiry David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, in *Essays and Treatises on Philosophical Subjects*, ed. L. Falkenstein and N. McArthur, Peterborough, ON: Broadview Press, 2013.

EPEU Mary Shepherd, *Essays on the Perception of an External Universe and Other Subjects Connected with the Doctrine of Causation*, London: John Hatchers and Son, 1827.

ERCE Mary Shepherd, *An Essay upon the Relation of Cause and Effect*, London: Printed for T. Hookham, 1924.

Essays Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man,* in *Thomas Reid, Inquiry and Essays*, ed. R.E. Beanblossom and K. Lehrer, Indianapolis, IN: Hackett, 1983.

Guide Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trans. M. Friedländer, New York: Dover Publications, 1956.

Holkot Robert Holkot, *In quatuor libros Sententiarum quaestiones,* Lugduni, 1518. Reprinted in Frankfurt am Main: Minerva, 1967.

Inquiry Thomas Reid, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, in Thomas Reid, Inquiry and Essays, ed. R.E. Beanblossom and K. Lehrer, Indianapolis, IN: Hackett, 1983.

Lectures G.W.F. *Hegel, Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, vol. II, trans. E.S. Haldane and Frances H. Simons, London: Routledge & Kegan Paul, 1955.

Letters Nicholas of Autrecourt, *His Correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo*, ed. and trans. L.M. de Rijk, Leiden: Brill, 1994.

Logic G.W.F. Hegel, *The Encyclopaedia Logic: Part I of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences with the Zustze*, trans. G.F. Geraets, W. A. Suchting, and H.S. Harris, Indianapolis, IN: Hackett, 1991.

Logicians Ibn Taymiyya, *Against the Greek Logicians*, ed. and trans. Wael B. Hallaq, Oxford: Clarendon Press, 2001.

M Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* (multiple translations).

Metalogicon John of Salisbury, *The Metalogicon of John of Salisbury*, trans. with introduction by Daniel D. McGarry, Berkeley: University of California Press, 1955.

Moore G.E. Moore, *Philosophical Papers*, London: George Allen and Unwin, 1959.

PA Albert of Saxony, *Quaestiones Alberti de Saxonia super libros Posteriorum Analyticorum*, in *Albert of Saxony's Twenty-Five Disputed Questions of Logic*, M. Fitzgerald, Leiden: Brill, 2002.

PH Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, in *Sextus Empiricus, Outlines of Scepticism*, 2nd edition, ed. and trans. J. Annas and J. Barnes, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Policraticus John of Salisbury, *Policraticus: Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*, ed. C.J. Nederman, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Principles George Berkeley, *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, in *George Berkeley, Philosophical Works including the Works on Vision*, ed. M. Ayers, London: Everyman, 1975.

Prolegomena Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, ed. and trans. Gary Hatfield, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

QM John Buridan, In *Metaphysicen Aristotelis Questiones Argutissime*, Paris, 1518. Reprinted as Kommentar zur Aristotelischen Metaphysik, Frankfurt am Main: Minerva, 1964.

QPA John Buridan, *Iohannis Buridani Quaestiones in duos libros Aristotelis Posteriorum Analyticorum*, ed. Hubert Hubien, unpublished typescript.

Quod Francisco Sanches, *That Nothing is Known*, ed. and trans. Elaine Limbrick and Douglas F.S. Thomson, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Refutation al-Ghazâlî, T*he Incoherence of the Philosophers / Tahâfut al-falâsifa, a Parallel English-Arabic Text*, 2nd edition, ed. M.E. Marmura, Provo, UT: Brigham Young University Press, 2000.

Reportatio William Ockham, *Reportatio*, in *Opera theologica V*, ed. Gedeon Gál and Rega Wood, St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute, 1981.

RG Robert Greystones, *Robert Greystones on Certainty and Skepticism: Selections from His Sentence Commentary*, ed. and trans. R. Andrews, J. Ottman, and M. Henninger, Oxford: Oxford University Press, 2019.

SD John Buridan, *Summulae de Dialectica*, trans. G. Klima, New Haven, CT: Yale University Press, 2001.

Semeiosis Metochites, *Semeiosis*, in Börje Bydén, "'To Every Argument There is a Counter-Argument': Theodore Metochites' Defence of Scepticism (Semeiosis 61)", in *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*, ed. Katerina Ierodiakonou, Oxford: Oxford University Press, 2002: 183–218.

Stroud Barry Stroud, *The Significance of Philosophical Skepticism*, Oxford: Oxford University Press, 1984.

Treatise David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. D.F. Norton and M.J. Norton, Oxford: Oxford University Press, 2000.

UT Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, trans. Leonard A. Kennedy, Richard E. Arnold, and Arthur E. Millward, with an introduction by Leonard A. Kennedy, Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1971.

Wisdom Pierre Charron, *Of Wisdom, Three Books*, trans. George Stanhope, London, 1707

مقدمة



قلّة هي الإشكالات الفلسفية ذات التاريخ المتميز تميّزَ تاريخ الارتيابيّة. فقد كانت موضعًا مستمرًا لنقاش الفلاسفة منذ العصور القديمة، وفي بعض أزمنة تلك العصور كانت هي المسألة الفلسفية المهيمنة. وكما سوف يتّضح من خلال فصول هذا الكتاب، كان للارتيابيّة عبر التاريخ عدّة دلالات مختلفة. فقد كانت تعني عند البعض أسلوب حياة يستهدف راحة البال والسكينة، وعند بعض آخر شكًّا في المعرفة بعالم خارجي، وعند بعض ثالث كانت الارتيابيّة شيئًا مختلفًا. وقد طُوِّرت العديد من الحجج المختلفة والبارعة للدفاع عن الارتيابيّة، كما طُوِّرت العديد من الحجج البارعة بالقدر نفسه ضدّها. وهذا الكتاب تاريخ لهذا السجال، بدءًا من أوّل مرتاب، بيرون الإيلي في القرن الرابع ق.م، وانتهاء بالنقاشات المعاصرة للارتيابيّة ضمن فلسفة القرن الحادي والعشرين.

ولكن، دعونا نتساءل، لماذا تبدأ الارتيابيّة ببيرون؟ بمعنى ما، الارتيابيّة لا تبدأ به. ونحن نستهلّ هذا الكتاب به لأن سكتوس إمبيركوس، المصدر الرئيس للارتيابيّة القديمة، استلهم منه الفلسفة الارتيابيّة، أو ما يسميه الفلسفة البيرونية، لكن القضايا التي نصفها اليوم بالارتيابيّة كانت أثيرت في الفلسفة اليونانية قبل بيرون. ومن أمثلة هذا ما يسمى بالفلسفة القورينائية، التي استُلهمت من أرستبوس (ح.435-356)، أحد تلامذة سقراط. وقد دافع القورينائيون عن

نوع من الذاتانية، وجادلوا بأن مبلغ ما نستطيع قوله هو إن شيئًا ما يظهر الآن أنه صحيح أو أن لدينا ***pathe*** (شعورًا) ما به، ثم ميّزوا بشكل قاطع بين هذا وبين الكيفية التي يكون عليه هذا الشيء. وحسب رؤيتهم، ليس في وسعنا معرفة أسباب مثل هذا الشعور. أستطيع أن أعرف أن 'الماء يبدو ساخنًا لي"، لكنني لا أستطيع أن أعرف 'أن الماء ساخن'. وسوف يتكرّر هذا التمييز عديد المرات في تاريخ الارتيابيّة. وفي الكتاب الشهير **الخطوط العريضة للبيرونية** (*Outlines of Pyrrhonism*)، ينكر سكتوس وجود أوجه شبه بين البيرونيين والقورينائيين، أساسًا بسبب دفاع القورينائيين عن مذهب اللذة، الذي لا يتسق وفق رأيه مع الارتيابيّة.

وهناك سلف مهمّ آخر للمدارس الارتيابيّة في العصر الهلينيستي يتمثّل في سقراط نفسه. ففي تعبير عن تواضعه الفكري، يشتهر سقراط بقوله إنه يعرف أنه لا يعرف أي شيء. ولا ريب في قيام هذا بدور في تطوّر الارتيابيّة ضمن "الأكاديمية"، مدرسة أفلاطون الخاصة. وهناك جانب مهم آخر من تفكير سقراط يتمثّل في منهجه الفلسفي؛ إذ من بين ملامح سقراط المهمة، كما عرضه أفلاطون، أنه يكاد يمسك عن اقتراح أي أجوبة، وأنه يحاول بدلًا من ذلك جعل

الآخرين يشكّكون في اعتقاداتهم. وهذا هو الجزء الارتيابي في منهج سقراط، أي الجزء الذي يشكّك ولا يطرح أجوبة. ومن المؤكد أن هذا أثّر في الارتيابيّة كما تطوّرت في العصور القديمة. وسوف نفصّل في هذا الأمر في الفصل الثاني.

وبمعنى ما، لزامٌ على أي نقاش فلسفي للاعتقادات والمعارف أن يواجه الارتيابيّة في موضع ما. بأي معنى يسوّغ إدراكي أحكامًا أو اعتقادات صادقة حول ما أدرك من أشياء؟ أرى صحن تفاح أمامي على الطاولة. التفاحات مستديرة وحمراء، وهي تُشيع في الحجرة رائحة مميّزة. وحين أعضّ إحداها، أجد طعمها حلوًا، كما ينبعث منها صوتٌ حين أمضغها. كل هذه إدراكاتي بالتفاح أو بتفاحة ما؛ ولكن أي نتائج أستطيع أن أخلص منها؟ هل أستطيع أن أخلص إلى أي نتائج حول خصائص التفاح مستقلة عن إدراكاتي له؟ ومَثل هذا، هل تسوّغ هذه الإدراكات التي تبدو واضحة ومتميّزة النتائج التي تقول إن التفاح مستدير، وأحمر، وله رائحة بعينه، وطعم بعينه، وما إلى ذلك؟ فضلًا عن ذلك، أعتقد أني أعرف أشياء كثيرة، ولكن حين أشرع في فحص هذه المعارف وفي تحليل الاعتقادات المؤسّسة عليها، قد أُشغل في حالات كثيرة بما إذا كانت معزّزة بتبريرات وجيهة أو شواهد قوية. سوف تحوم الارتيابيّة بالقرب منا ويبدو أنها تساور الواحد منا بمجرد شروعه في التفكّر في اعتقاداته ومعارفه المزعومة. وتاريخ الارتيابيّة هو تاريخ مثل هذه الانشغالات في سياق فلسفي نسقي. وقد وجّهتْ كما سوف نرى الكثير من الفلسفة عبر التاريخ.

وكان أصل الارتيابيّة قد استبين في العصور الهلنستية؛ لأن للارتيابيّة البيرونية (الفصل 1) هدفًا عمليًا، يتمثّل في أسلوب بعينه في الحياة. الارتيابيّة وسيلة لراحة البال (*ataraxia*)، ووسيلة في النهاية للسعادة. غير أن هدف الارتيابيّة هذا سرعان ما نُسي، (ربما) باستثناء فترة قصيرة في القرن السادس عشر، فأصبح جلّ تاريخ الارتيابيّة يدور حول إمكان اكتساب اعتقادات ومعارف

صادقة. وكان أكثر الملامح القارّة فيها ارتباطها بموقف ذهني يتمثّل في الشكّ. وقد اتّسمت بهذا الملمح منذ عصر أوغسطين ولم تتخلّ عنه؛ على الرغم من أن هناك مفكّرين عبر التاريخ أشاروا، محقّين، إلى أن الشكّ لم يكن إطلاقًا ضمن ملامح الارتيابيّة القديمة.

ومع أوغسطين ارتبطت الارتيابيّة باكتساب المعارف (الفصل 3). وعلى الرغم من ذكر سكتوس وشيشرون للمعرفة (*episteme, Scientia*)، وهما مصدران مهمّان للارتيابيّة الأكاديمية (الفصل 2)، ركّزت المناظرات القديمة أساسًا على ما إذا كان بمقدورنا الحصول على اعتقادات صادقة بخصوص العالم. وقد وجّه أوغسطين النقاش صوب المعرفة، أي صوب ما إذا كان بمقدورنا الحصول على معارف، والكيفية التي نستطيع بها إنقاذ المعرفة العلمية من براثن الارتيابيّة. وكانت منزلة المعرفة، بالمعنى الأرسطي، مسألة أساسية فيما يتعلق بالارتيابيّة في التقليد الفلسفي العربي خلال العصور الوسطى (الفصل 4). وقد شُنّت عدة هجومات ارتيابيّة على الفلسفة المتأثرة بأرسطو في الفلسفة واللاهوت العربي، والإسلامي، واليهودي (حيث الغزالي وابن ميمون أبرز الأمثلة). وكان هذا نقاشًا ارتيابيًا دار دون أي تأثر بالمرتابين القدماء.

وفي العصور الوسطى اللاتينية، ظهرت حجّة ارتيابيّة جديدة، تحديدًا في بداية القرن الرابع عشر، تمثّلت في فرضية أن يكون الله مضِلًّا. وقد كان لها أثر درامي في فلسفة ذلك العصر، التي تعرّضت فجأة لتهديد ارتيابي شامل في العالم الخارجي. إذا كان الله مضِلًّا، ونحن لا نستطيع في تقدير البعض أن نعرف أنه ليس كذلك، فإن كل ما نعتقد أننا نعرفه بخصوص العالم قد يكون مخطئًا. وبعد شكّ معتبر في الكيفية التي يجب أن نفهم بها الإدراك المعرفي وبعض إقرارات الارتيابيّة، بدا أن هناك حلًّا جديدًا لا يقل براعة، يتمثّل في طرح الخطئيّة موقفًا ضد-ارتيابي (الفصل 5). ويقفو خطا جون بورديان، صاحب هذه الفكرة، تسنّى

للفلسفة مواصلة نشاطها المعتاد، فيما بدت المعرفة العلمية، على الرغم من أنها تغيّرت، آمنة.

وفي حين أن الارتيابيّة، خصوصًا الارتيابيّة الأكاديمية، كانت معروفة بشكل جيّد في الفترات الأخيرة من العصور الوسطى، تصدّر المشهدَ اهتمامٌ جديدُ بها في النصف الثاني من القرن السادس عشر، أساسًا بسبب ترجمة جديدة وإعادة نشر كتاب سكتوس **الخطوط العريضة للبيرونية**. وكان لهذا تأثير قوي على مونتانيي، الذي كتب حولها إحدى دراساته الأكثر رواجًا، **اعتذار لريموند سيبوند** (*Apology for Raimund Sebond*)، وتسربت من خلاله إلى الفلسفة الحديثة المبكّرة. وكان لمونتانيي تابعان، بيير تشارون وفرانسيس سانشِز (الفصل 6)، أسهما في جعل الارتيابيّة جزءًا مهمًّا من النقاشات الفلسفية التي دارت في القرن السابع عشر.

غير أن التناول الفلسفي للارتيابيّة الذي كان له أبلغ الأثر على الفلسفة اللاحقة هو ذلك الذي نجده في كتاب رينيه ديكارت **تأملات في الفلسفة الأولى** (*Meditations on First Philosophy*). وعلى الرغم من أنه لم يكن أوّل من صاغ إشكالية الريبة في العالم الخارجي، فإن فضل صياغتها يعزى إليه. وقد قام بذلك باستخدام حجج حول الأوهام، والأحلام، والشيطان الماكر (الفصل 7). وقد كُرّس قدر كبير من الفلسفة اللاحقة، حتى يومنا هذا، للردّ على هذه الحجج. والراهن أن ديكارت لم يكن مرتابًا، بل اقتصر على توظيف الارتيابيّة في اكتشاف نقطة بدء جديدة لفلسفته. غير أن الأسلوب الذي حلّ به الإشكال الارتيابي الذي صاغه حظي باهتمام كبير، كما تعرّض لسخرية مجايليه من الفلاسفة. ومن بين نقاده الرئيسين بيير بيل، الذي عاش في النصف الثاني من القرن السابع عشر (الفصل 7). وكان بيل استعار جزءًا من حجج ديكارت وأضاف إليها بضع

حجج ارتيابيّة. ويمكن ملاحظة أثره في مثالية جورج بركلي وإمبيريقية ديفيد هيوم في القرن الثامن عشر.

وقد حصلت الارتيابيّة على دعم من نوع مختلف بعض الشيء عبر هيوم. وكان دار جدال طويل بين البحّاث حول ما إذا كان هيوم مرتابًا، ولكن لا جدال في أن مجاليه كانوا يعتبرونه كذلك. وقد بدا أن الارتيابيّة الهيومية تلقي بظلال الشكّ على العلاقة السببية وعلى قدرة العقل على تبرير الاعتقادات، كما بدا أن هيوم يؤمّن حججًا ضد الاعتقاد الديني، ويشكّك في وجود الله وفي عقائد دينية أخرى (الفصل 8). ويظهر أن بيل وهيوم دفعا معا بالفلسفة صوب ارتيابيّة شاملة، وهناك من يرى أنهما دفعا بها صوب المثالية. وقد حفّزت هذه العاصفة الكاملة اثنين من أبرز خصوم الارتيابيّة في تاريخ الفلسفة؛ تومس ريد وإمانويل كانط. غير أنهما اتخذا مسارين مختلفين في رفضهما للارتيابيّة؛ ففي حين طوّر ريد ما وصفه بفلسفة الفهم المشترك، طوّر كانط ما وصفه بالمثالية الترانسندنتالية. وكانت هناك استجابة أخرى لهيوم طرحتها السيدة ماري شيبرد، التي رفضت في بداية القرن التاسع عشر الارتيابية الهيومية وطوّرت تصوّرها الخاص في السببيّة، كما طرحت برهانًا على وجود عالم خارجي (الفصل 9).

وعلى الرغم من هذا الجهد، ظلت الفلسفة تتشكّل بتوليفة من الارتيابيّة والمثالية. وقد استهدفت الفلسفة التحليلية الجديدة التي ظهرت في بداية القرن العشرين حسم هذا الأمر مرة وإلى الأبد. وكان ج.إي. مور قد استلهم من ريد ومفكّري فهم مشترك آخرين، فيما طوّر لودفيغ فتغنشتاين تحليله وإنكاره في النهاية للإشكال الارتيابي من خلال اللغة ومن خلال الكيفية التي نستخدم بها في السياقات اليومية كلمات من قبيل 'يعرف'، و'يشكّ'، و'يقين'. وكان كلاهما مهتمًا أساسًا بما وصفاه بارتيابيّة ديكارت في العالم الخارجي (الفصل 10). وقد بدا

لبضعة عقود بعد الحرب العالمية الثانية أن فتغنشتاين استطاع التخلّص من الارتيابيّة، غير أنها بدأت تعود إلى الفلسفة مثل عملة رديئة. وكانت عودة الارتيابيّة تشكّل إلى حد كبير عودة إلى إشكالات فلسفية كلاسيكية والكثير من المقاربات المعاصرة للارتيابيّة شبيهة بمقاربات أقدم عهدًا (الفصل 11).

غير أن الارتيابيّة الفلسفية ليست نوع الارتيابيّة الوحيد الذي نواجه في عالم اليوم. ذلك أن الارتيابيّة خارج الفلسفة تبدو في حالة ازدهار في مجتمعنا. ويمكن رؤية هذا في ارتيابيّة إزاء تغيّر المناخ، واللقاحات، وأشياء أخرى سبّبها الإنسان، حظيت باهتمام كبير فيما يتعلّق بأسلوبنا المستقبلي في العيش. وينصبّ قدر كبير من الارتيابيّة غير-الفلسفية في المجتمع في الوقت الراهن على العلم المعاصر، الأمر الذي قد يشير إلى دور العلوم بوصفها دينًا جديدًا، لكنّه ينصّب أيضًا على شاغلَين آخرَين، ألا وهما أزمة النسخ في العلم وشكل سائد من مقاومة المعرفة يبدو أنه يجتاح المجتمع الغربي. وسوف يكون التصالح مع هذه المسائل ومع الموقف الارتيابي الذي يقف وراءها مهمّة أساسية للفلسفة ولتخصصات أخرى في المستقبل (الفصل 12).

وقد تزامنت عودة الارتيابيّة في الفلسفة المعاصرة مع تجدّد الاهتمام بتاريخ الارتيابيّة. ففي عام 1960م نشر رتشارد بوبكن، الباحث الشهير في الفلسفة الحديثة المبكّرة، أوّل طبعة من كتاب طبع عدة طبعات مزيدة، وكان عنوانه الأصلي تاريخ الارتيابيّة من إرازمُس إلى ديكارت (*The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*). وقد وثّق هذا الكتاب بشكل مفصّل الاهتمام المتجدّد بسكتوس في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وانطوى على مزاعم لافتة بخصوص أثره على ديكارت (للمزيد، انظر الفصل 6)، كما دشّن اهتمامًا بحثيًّا بتاريخ الارتيابيّة بقي إلى يومنا هذا. وفي 1969م، نشر أرن نيس، الفيلسوف النرويجي، كتاب الارتيابيّة (*Scepticism*)، وهو، أساسًا،

إسهام في الإبستيمولوجيا في زمنه، لكنّه يبدأ بفصل حول سكتوس الذي تظل روحه باقية في سائر فصول الكتاب. وعلى الرغم من أن بوبكن ناقش سكتوس في كتابه، كانت رؤيته له سلبية بعض الشيء. أما كتاب نيس فكان أوّل عمل منذ مونتاني يحمل سكتوس فيلسوفًا محمل الجدّ. وبعده كان هناك اهتمام بحثي كبير بأعمال سكتوس وترجمات جديدة لها إلى لغات عديدة.

وعلى الرغم من هذا الاهتمام بالارتيابيّة في ستينيات القرن العشرين، لم يصدر قبل كتابنا هذا أي عمل يضم تاريخًا شاملًا للارتيابيّة (صحيح أن هناك كتابًا محرّرًا يغطّي مجمل تاريخ الارتيابيّة، لكنّه لم يكن يستهدف القارئ العام ولا من ليس لديه ألفة بالفلسفة). والرّاجح أن سبب هذا هو أنه لم يكد يكون هناك إلى عهد جدّ قريب أي عمل حول الارتيابيّة في العصور الوسطى. وهكذا نجد أن هناك عدة طبعات لكتب حول الارتيابيّة القديمة، وأكثر منها حول الارتيابيّة الحديثة المبكّرة والارتيابيّة الحديثة، ولكننا لا نجد سوى بضعة كتب حول الارتيابيّة الوسيطة. ولهذا ظلّت هناك دائمًا فجوة في كل كتب تاريخ الارتيابيّة. ومَثل هذا تاريخ الارتيابيّة الذي كتبه بالألمانية عام 1904م راؤول رتشر، **الارتياب في الفلسفة** (*Der Skeptizismus in Der Philosophie*) (والذي يتألف من جزئين)؛ فهو يغطّي الارتيابيّة حتى نيتشه في منتصف القرن الثامن عشر، لكنّه يقفز على معظم العصور الوسطى، ما يجعله تاريخًا للارتيابيّة يعاني من فجوة كبيرة.

وبمعنى آخر، توجد في هذا الكتاب هو الآخر فجوة، فهو، لسوء الحظ، لا يكاد يشمل فلاسفة نساء. والفيلسوفة الوحيدة هي السيدة ماري شيبرد الرافضة لارتيابيّة هيوم التي يأتي ذكرها في الفصل 9. فما السبب في ذلك؟ الحال أن السبب الرئيس هو أنه يبدو أنه كان هناك عدد جدّ قليل من النساء المرتابات في تاريخ الفلسفة. وهكذا نجد أن بوبكن لا يذكر أي امرأة في تاريخ الارتيابيّة الحديثة

المبكّرة. ولعلّنا لو وسّعنا مفهوم الارتيابيّة، لأمكن ضمّ كاتبات صوفيات في العصور الوسطى، فهن يعرضن نوعا من الإيمانية في رفضهن للعقل، وقد جودل مؤخّرًا في الفلسفة المعاصرة بأن إليزابيث أنسكومب (1919م-2001م) مرتابة، لأنها تنكر الأخلاق وأي مفهوم في النفس، لكن هذه مسألة خلافية، والنساء اللائي يُذكرن في هذا السياق لايشكّلن في الواقع أمثلة على الارتيابيّة الفلسفية. ولعلّهن يحظين، حين نعرف المزيد حول الدور الذي قامت به النساء في تاريخ الفلسفة وحول تفكيرهن، بمساحة أكبر في تاريخ الارتيابيّة أيضًا.

وهكذا فإني أقفو في هذا الكتاب تاريخ الارتيابيّة بشكل متواصل من البداية حتى يومنا هذا. والهدف هو جعل الفلاسفة أنفسهم يتحدثون من خلال أعمالهم، وقد عرضت رؤاهم كما أفهمها. وهناك هدف آخر يتمثّل في عرض حجج المفكّرين في سياقهم والإمساك عن استخلاص أكثر مما يجب من النتائج المؤسّسة على منظور تاريخي امتيازي. غير أني أهدف وبشكل طبيعي إلى جعل حججهم ومواقفهم ميسّرة لفهم المتلقي المعاصر. وعلى الرغم من أن هناك في بعض الأحيان فروقًا معتبرة بين الفلاسفة المناقَشين، فإني أفترض أنهم مقحمون تقريبًا في الخطاب نفسه، بمعنى أنهم مشغولون بما نسميه اليوم، ولو بشكل عام، الارتيابيّة. وسوف أختتم كل فصل بتلخيص موجز في شكل نقاط لما جاء فيه، وبقائمة من القراءات الإضافية المقترحة لمن يرغب في معرفة المزيد حول القضايا المناقشة والرجوع إلى الأعمال العديدة المتخصصة في الارتيابيّة. وقد أُلّف هذا الكتاب بحيث يكون ميسّرًا لطلاب السنة الأولى بقسم الفلسفة ولعموم الناس المهتمين. ويتّضح أن نفع القراء ذوي الألفة بالفلسفة من هذا الكتاب سوف تكون أكبر. ولأنه أوّل مراجعة شاملة، يفترض أن يؤمّن لمعظم القراء معلومات جديدة. فدعونا إذن نخض في غماره!

قراءات إضافية

Bruno, G. Anthony, and A.C. Rutherford (eds.), *Skepticism: Historical and Contemporary Topics*, New York: Routledge, 2017.

(كتاب محرّر ممتاز يمسّ عدة شخصيات ومواضيع مهمة في الارتيابيّة التاريخية والمعاصرة.)

Greco, J. (ed.), *The Oxford Handbook of Skepticism*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

(الكتاب الأكثر جدارة بالثقة في الارتيابيّة في الفلسفة المعاصرة. وهو يغطّي معظم المواضيع المعاصرة).

Lagerlund, Henrik (ed.), *Rethinking the History of Skepticism: The Missing Medieval Background*, Leiden: Brill, 2010.

(تشمل هذه الطبعة عدّة دراسات حول الارتيابيّة في العصور الوسطى، وهي واحدة من مثل هذه الأعمال القليلة بالإنجليزية).

Machuca, Diego, and Baron Reed (eds.), *Skepticism: From Antiquity to Present*, London: Bloomsbury, 2018.

(المراجعة الشاملة الوحيدة لتاريخ الارتيابيّة المتوفرة بالإنجليزية، أو بأي لغة أخرى، وهو عمل مفصّل حول النقاشات المعاصرة للارتيابيّة).

Naess, Arne, *Scepticism*, New York: Routledge, 1968.

(أوّل كتاب يحمل سكتوس فيلسوفاً محمل الجدّ في النقاش المعاصر للإبستيمولوجيا).

Perler, Dominik, *Zweifel und Gewissheit: Skeptische Debatten im Mittelalter*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.

(بالألمانية، لكنّه الدراسة الوحيدة بحجم كتاب حول الارتيابيّة الوسيطة).

Popkin, Richard, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

(الطبعة الثالثة والأخيرة من عمل بوبكن هائل التـأثير حـول عـصر النهـضة والارتيابيّـة الحديثة المبكّرة).

Richter, Raoul, *Der Skeptizismus in der Philosophie*, 2 vols., Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1904.

(تاريخ ألماني للارتيابيّة منذ البداية حتى القـرن الأخـير. ويغطّـي الجـزء الأول الارتيابيّـة القديمة، فيما يبدأ الجزء الثاني بتصوّر موجز لأوغسطين، لكنّه يقفز إلى مونتاني، ويختتم بنيتشه، الذي يعتبره مرتابًا).

الفصل

الأول

1

البيرونية

وسكتوس إمبيركوس

المجموعة الوحيدة التي وصفت نفسها في العصور القديمة بالمرتابة هي مجموعة البيرونيين. وكانوا استمدّوا أصل فلسفتهم من بيرون الإيلي (365/ 360-275/ 260 ق.م.)، لكنّها لم تتخذ صورتها الأساسية إلا بعد ذلك بوقت طويل على يد أنيسيديموس في القرن الأول ق.م. ويُفترض أنه كتب هذه الفلسفة في عمل يتألف من ثمانية كتب بعنوان المقالات البيرونية (*Pyrrhonian Discourses*). ولسوء الحظ أن هذا العمل ضاع، شأنه في هذا شأن الكثير من الفلسفة اليونانية. والمصدر الرئيس للارتيابيّة البيرونية هو سكتوس إمبيركوس (القرن الثاني ق.م.). ولم يكن لدى سكتوس سوى تأثير ضئيل على الفلسفة العامة في عصره، لكن تأثيره كبير على الفلسفة اللاحقة، خصوصًا منذ بداية من القرن السادس عشر. ولهذا يمكن أن نجادل بأنه يجب اعتبار سكتوس، بعد أفلاطون وأرسطو، صاحب أقوى تأثير أحدثه فيلسوف يوناني في كل العصور.

ويظهر أن بيرون لم يكتب شيئًا، وتلميذه، تيمون فيلس (325/ 320-235/ 230 ق.م.)،هو مصدر كل ما نعرف عنه تقريبًا. وهناك من يرى أن تيمون هو المؤلّف الفعلي للرؤى الفلسفية التي تنسب إلى بيرون. وبصرف النظر عن حقيقة هذا الأمر، وعلى الرغم من أن بيرون ألهم الفلسفة الارتيابيّة في العصور القديمة، يبدو واضحا أن تيمون لم يكن هو نفسه مرتابًا حقيقيًا - على الأقلّ حين نقارنه بسكتوس. وفي الفصل الأول من أشهر كتبه، **الخطوط العريضة**

للبيرونية (الذي يشار إليه غالبًا بالرمز *PH*، الحرفين الأولين من عنوانه باليونانية)، يميّز سكتوس بين ثلاثة أنواع من الفلاسفة. فهناك من يعتقدون أنهم عثروا على الحقيقة، ويسميهم الفلاسفة الدوغمائيين. ومعظم الفلاسفة القدماء يندرجون تحت هذا الصنف، وهو يعتبر أفلاطون، وأرسطو، والرواقيين، والإبيقوريين ضمن هذه المجموعة. وهناك من يعتقدون أنه لا يمكن فهم الحقيقة، مثل الفلاسفة الأكاديميين، الذين يوصفون أحيانًا أيضًا بالدوغمائيين السلبيين (سوف نعود إليهم في الفصل 2). وهناك المرتابون الذين يظلّون يبحثون عن الحقيقة " - 'الساعي' أو 'الباحث' هي الترجمة المناسبة للكلمة اليونانية 'skeptikos'.

وتشمل فلسفة بيرون على حدّ وصف تيمون ثلاثة أجزاء، أوّلها تصوّر في الكيفية التي تكون عليها الأشياء في ذاتها؛ وثانيها إقرار حول الموقف الذي يلزمنا اتخاذه إزاء هذه الأشياء؛ وثالثها الخطوط العريضة لما سوف ينتج عن هذا الموقف. وهو يقرّ في المقام الأول أن العالم غير قابل للتحديد بقدر ما هو غير قابل للقياس؛ ولهذا فإن حواسّنا لا تخبرنا بالحقيقة أو عاجزة عن إخبارنا بها، الأمر الذي يستلزم الجزء الثاني، أنه يجب علينا ألا نثق في حواسّنا، وألا يكون لدينا رأي أو اعتقاد بخصوص الكيفية التي يكون عليها العالم حقيقةً. وفي المرحلة الثالثة، يستلزم هذا أنه يجب علينا ألا نقبل أي شيء، الأمر الذي يؤدي فيما يرى إلى راحة البال

(*ataraxia* باليونانية). ويمكن العثور على جوانب من هذه الأجزاء الثلاثة في البيرونية المتأخرة، كالجزء الخاص بعدم تبني أي اعتقادات، وعدم الموافقة، وراحة البال بوصفها هدف الارتيابيّة. غير أنه يجب اعتبار بيرون، وفق تصنيف سكتوس، وفيما يبدو لكثير من البحّاث، فيلسوفًا دوغمائيًّا، لأنه يزعم أن العالم على نحو بعينه، وإن كان بطريقة غير محدّدة.

وهناك أيضًا طريقة أخرى لا يعدّ بيرون وفقها نموذجًا جيّدًا للارتيابيّة كما عبّر عنها سكتوس، تتمثّل في الأسلوب الذي عاش به حياته. وهذا إشكالي بوجه خاص لأن البيرونيين المتأخرين غالبًا ما يصوّرونه على أنه نموذج يحتذى؛ على الرغم من أنهم انتقائيون إلى حد كبير في اختياراتهم لما يؤكدون عليه في حياته. وقد بدا أن بيرون لا يثق في الحواسّ إلى حدّ أنه عادة ما يعرّض نفسه للمخاطر، مما يضطر تلاميذه إلى إنقاذه. ومَثل هذا أنه يقال إنه كان يعترض طريق الخيول في الشوارع، لكنّه، على الأقل في إحدى المناسبات، هرب من كلب ضار. وفي ضوء المخاطر التي تعرّضه لها رؤاه الفلسفية، يقال إن بيرون عاش حياة هادئة بعيدًا عن الآخرين. غير أن البيرونيين المتأخرين أكّدوا قصصا حول لامبالاته وسكينته. ومَثل هذا القصة التي يرويها ديوجين لياتيس (180-240 ب.م.)، مؤرّخ الفلسفة اليونانية القديم، حول بيرون حين هبّت عليه عاصفة أثناء إبحاره على متن إحدى السفن. وتقول القصة إنه خلافا لسائر الركاب كان هادئا، وإنه أشار إلى خنزير كان يتناول الطعام هادئا على الرغم من العاصفة، وقال إنه "يجب على الحكيم أن يحافظ على سكينته على هذا النحو" (*DL* 9.68).

ويوجد الكثير من أوجه الشبه بين سلوك بيرون وسلوك من يصفهم أرسطو في الجزء الرابع من كتاب **الميتافيزيقا** (*Metaphysics*)، الذين ينكرون قانون عدم-التناقض، والذين يسخر منهم لأنه يعتقد أنهم يخدعون أنفسهم، بحسبان أنه يستحيل أن يعيش المرء حياته دون التزام بهذا المبدأ. ويتساءل أرسطو متعجبًا "لماذا يذهب المرء إلى ميغارا بدلًا من أن يبقى في بيته معتقدًا بأنه ينبغي عليه الذهاب؟ ولماذا لا يقع ذات صباح باكر في بئر أو جرف إذا تصادف أن وجده في

طريقه؟ لماذا نراه يحمي نفسه ضد هذا؟ لا ريب في أنه لا يعتقد أنه لا فرق بين الوقوع في بئر أو جرف وبين عدم الوقوع فيه؟" (1008b 12-16). ويبدو إلى حدّ ما أن بيرون حاول العيش بطريقة مشابهة لأولئك الناس - متجاهلًا العواقب العملية للعيش في عالم يحكمه ذلك المبدأ. وكما سوف نرى، فإن سكتوس لا يعتقد أن هذه هي الحياة التي يجب على المرتاب عيشها، لكن هذا الأمر يشير إلى اعتراض غالبًا ما يوجّه للارتيابيّة القديمة؛ أنه يستحيل العيش وفق فلسفتها.

وبدورها تعرض مقاربات أرسطو، في الجزء نفسه من كتاب الميتافيزيقا، لديمقريطس وأنكساغوراس، أوجه تشابه مع موقف بيرون وأسلافه اليونانيين المبكّرين. وكان أرسطو يرى أنهم انخدعوا بالتركيز على الكيفية التي يظهر بها العالم، ما جعلهم يعتبرونه منطويا على تناقضات وتضادات تصدق في الوقت نفسه. وقد وصفهم بأنهم من أشياع النسبانية والذاتانية. وهو لا يقول إن العالم غير محدد أو غير قابل للقياس، بقدر ما يقول إنه يبدو كذلك، ما يجعله يتفق مع بيرونيين لاحقين. غير أن التأويل الصحيح لإقرارات بيرون الثلاثة خلافي وموضع جدال بين البحّاث.

وكانت فلسفة بيرون قد بقيت حيّة لدى بضعة أجيال من بعده، لكنّها ماتت في النهاية، ولم تُبعث البيرونية ثانية إلا في القرن الأول الميلادي على يد أنيسيديموس، الذي لا نعرف سوى القليل عنه، باستثناء أنه يبدو اعتزل الأكاديمية، التي أصبحت مرتابة تحت قيادة أركيسلاوس (هناك المزيد حوله في الفصل 2). ويقال إن أنيسيديموس اتّهم الأكاديمية بأنها تأثرت أكثر مما يجب بالفلسفة الرواقية، وهذا أيضًا ما جعله يعتبر أعضاءها فلاسفة دوغمائيين. غير أنه يبدو أن سكتوس اعتقد أن لدى أنيسيديموس هو نفسه ميولًا دوغمائية، فهو يقول في أحد كتبه (*M* 8.8) إن أنيسيديموس يقرّ أن هناك فروقًا بين المظاهر وإن ما يظهر مشتركًا لدى الجميع صحيح. ويبدو أيضًا، وإن كان هذا خلافيًّا، أنه يشير إلى وجود أوجه شبه بين رؤى أنيسيديموس، وحتى بيرون، وبين رؤى هرقليطس (*PH* 1.210)؛ تحديدًا الرؤية أن المتضادات تصحّ على الشيء نفسه، ما يشير إلى

الانتقال السلس من الارتيابيّة إلى النسبانية والذاتانية، وهذا ما تقترحه الفقرة التي سبق ذكرها من أرسطو، والتي تتكرّر عدة مرات في كتابه.

والبيروني الوحيد الذي لدينا مادة نصّية كافية محفوظة لأعماله هو سكتوس. والراهن أننا لا نستطيع أن نعرف ما كانته البيرونية إلا من خلال أعماله. غير أنه لم يتلقّ معاملة حسنة من البحّاث. فها هو المؤرّخ الشهير للارتيابيّة الحديثة، رتشارد ر. بوبكن، يقول عنه في أوّل طبعة من كتابه **تاريخ الارتيابيّة** إنه "كاتب هلنستي غامض يفتقر إلى الأصالة"، وقد اعتُبر تقليديًا مصدرًا ليس فقط للبيرونية بل للفلسفة الهلنستية بوجه عام، ولم ينظر إليه بوصفه مفكّرا مستقلا بذاته. والحال أنه لم يُشرع في حمله فيلسوفًا محمل الجد إلى أن صدر كتاب **الارتيابيّة** عام 1968م لمؤلفه الفيلسوف الإسكندناڤي أرين نيس. وبدلا من هذا، سوف نقارب أعمال سكتوس، خصوصًا **الخطوط العريضة**، بوصفها عرضًا حسّاسا وبارعًا كتبه فيلسوف موهوب للارتيابيّة البيرونية.

ونكاد لا نعرف شيئًا عن حياة سكتوس، بل إننا نجهل حتى تاريخ الفترة التي عاش فيها، ووفق أفضل التقديرات، يقال إنه عاش بين عامي 100 ب.م. و300 ب.م. وموضعه في قائمة المرتابين البيرونيين الطويلة التي أعدّها ديوجين لياتيس هو قبل الأخير (*DL* 9.116). ولعلّه كان نشطًا في روما، لكننا لسنا متأكدين من هذا. غير أنه كان طبيبًا، ونحن نعرف هذا لأن هذا ما أخبرنا به هو نفسه (*M* 1.260, *PH* 2.238). وكان جالينوس، وهو طبيب مشهور آخر، وديوجين يعتبرانه ضمن أطباء المدرسة الإمبيريقية، وهذا مأتى اسمه 'إمبيركوس'. وفي نهاية الجزء الأول من **الخطوط العريضة**، يجادل سكتوس بأنه على الرغم من وجود أوجه شبه بين المدرسة الإمبيريقية والارتيابيّة فإنهما مختلفان في النهاية، لأن أتباع المدرسة الطبيّة يصدرون أحكامًا حول أشياء ليست واضحة، وهذا أمر لا يرتضيه أي مرتاب.

و**الخطوط العريضة للبيرونية** (*PH*)، الذي يسمّى أحيانًا بالإنجليزية

Outlines of Skepticism (**الخطوط العريضة للارتيابيّة**)، هو أكثر أعمال سكتوس تأثيرًا. وهو مقسّم إلى ثلاثة كتب. والكتاب الأول مقدّمة عامة للبيرونية، والكتابان الآخران تشكيلات من الاعتراضات على ما يسمى بالفلسفات الدوغمائية. ويتناول الكتاب الثاني الاعتراضات على المنطق، فيما يتناول الكتاب الثالث الفيزياء والإثيقا [علم الأخلاق]. وكان سكتوس قد تبنّى التقسيم الرواقي للفلسفة إلى ثلاثة أجزاء، الذي أصبح تقليديًّا في العصور الهلنستية. وهناك عمل آخر ينسب إلى سكتوس، على الرغم من أنه ليس عملًا مفردًا، بل يتألف من 11 كتابًا يشار إليها باسم لاتيني واحد، *Adversus Mathematicos (M)*، الذي يعني حرفيا ضد علماء الرياضيات. وهذه الكتب هي: (1) **ضد علماء النحو** (*Against the Grammarians*)، و(2) **ضد الخطباء** (*Against Rhetoricians*)، و(3) **ضد علماء الهندسة** (*Against the Geometers*)، و(4) **ضد علماء الحساب** (*Against the Arithmeticians*)، و(5) **ضد علماء التنجيم** (*Against the Astrologists*)، و(6) **ضد الموسيقين** (*Against the Musicians*)، و(7) و(8) **ضد علماء المنطق** (*Against the Logicians*)، و(9) و(10) **ضد علماء الفيزياء** (*Against the Physicists*)، و(11) **ضد علماء الإثيقا** (*Against the Ethicists*). وغالبًا ما يشار إلى هذه الكتب بأسمائها الفردية.

وفي بداية **الخطوط العريضة** (*PH 1.7*) يصف سكتوس بعض سجايا المرتاب البيروني، ويلاحظ أن لديه شخصية تحقّقية وبأنه باحث، وبأنه تعليقي، لكونه يعلّق الحكم أو يمتنع، على حد تعبيره، عن الموافقة. وأخيرًا المرتاب *aporetic* بمعنى أن الأشياء تحيّره وبمعنى أنه يبحث في كل شيء. وأخيرا، المرتاب بيروني، بمعنى أنه من أتباع بيرون. وكثيرٌ من هذه السجايا فضائل تميّز العالِم بالمعنى المراد في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولعلّها تميّز الفيلسوف الجيّد بشكل عام. ولكن ما الفرق بين 'الارتيابيّة' الصحّية أو الموقف التحققي وبين الارتيابيّة البيرونية؟ يبدو أن المسألة إلى حد كبير مسألة درجة، فالبيروني

يدفع بالسجايا إلى وضعها المتطرف وبشكل أبعد مما يعّد عاديًّا بالنسبة إلى العالم أو، ربما، بالنسبة إلى الفيلسوف غير-البيروني، وبهذا المعنى الارتيابيّة ليست موقفًا بل فلسفة بذاتها مثل سائر الفلسفات الهلنستية الأخرى.

ولكي نحصل على فكرة واضحة عما يعنيه سكتوس من البيرونية، دعونا نلقِ نظرة على تعريفه لها:

> الارتيابيّة هي القدرة على عرض تعارضات ضمن أشياء تظهر أو يُتفكّر بها بأي طريقة، وهي قدرة تجعلنا، بسبب التكافؤ في القوى بين المواضيع والأشياء المتعارضة، نعلّق الحكم أولًا ثم نشعر براحة البال.
>
> (PH *1.8*)

ويضيف مباشرة بعد هذه الفقرة أنه لا يعني بـ 'القدرة' أيَّ شيء خاص، بل يعني فحسب ما نستطيع فعله، أي عرض التعارضات ضمن مظاهر الأشياء. وبعد هذا السؤال نستطيع أن نقول إن الارتيابيّة تنطوي على أربعة أشياء: (أ) القدرة على عرض تعارضات ضمن المظاهر، و(ب) تكافؤ في القوى، و(ج) تعليق الحكم، و(د) راحة البال.

وبطبيعة الحال فإن أوّل شيء نلاحظه هو تشابه هذا التعريف مع موقف بيرون الأصلي كما أخبر به تيمون. والثاني هو أن المرتاب يبدأ بالبحث عن تعارضات ضمن المظاهر. ولكن ما الذي يعنيه هذا؟ توكيد مظاهر مهمّ عند سكتوس، لأن المرتاب يجعل من المظاهر أو ما يظهر له نقطة البدء. وفي هذا الصدد، يبدأ المرتاب بالطريقة التي يبدأ بها الفلاسفة الآخرون، أي بمحاولة استنتاج الواقع مما يظهر له، ولكن المرتاب يخلص من تحقيقاته إلى أنه ليست هناك طريقة متسقة لوصف الواقع. وفي تحقيقاته، يستخدم المرتاب منهج عرض ما يوصف بأنه تكافؤ في القوى بين المظاهر. وهذه مظاهر ذات قوى متساوية تعارض بعضها البعض، وإذا كان في الوسع عرض مثل هذه المظاهر، لن يكون

هناك أساس لتفضيل مظهر على آخر. ولهذا فإن التصرف الحكيم هو تعليق الحكم. غير أن المرتاب لا يقول إن هذه التكافؤات في القوى موجودة دائمًا، أي أنه لا يقول إن العالم على هذا النحو، كما يبدو أن بيرون يزعم، بل يبحث عنها فحسب على مستوى المظاهر ويحاول كشفها بشكل مفصّل.

وهناك شيء آخر نلاحظه بخصوص تعريف سكتوس لفكرة تعليق الحكم. غالبًا ما يُشار إليها باستخدام الاسم اليوناني *epoche*، الذي يصف توقّف الذهن حين لا يجد صاحبه سببا لتفضيل موقف أو مظهر على آخر. وكما سوف نفصّل لاحقًا في هذا الفصل وفي الفصل الذي يليه، الطريقة التي يحدث بها هذا هي أن يُعرض على المرتاب زعم فلسفي أو علمي من نوع ما، ثم يحاول البحث عن حجج ومظاهر تدعم الرؤية المعارضة. وهذا جزء من تحقيقاته يتمثّل في البحث عن حجج مضادة. ولعلّ هذا شبيه إلى حد ما بما يقوم به العالم وفق رؤية فيلسوف علم القرن العشرين كارل بوبر. إنه يبحث عن سبيل لتكذيب نظريات علمية. وإذا نجح المرتاب في العثور على مثل هذه الحجّة، يحصل على تكافؤ في القوى يقترح وجوب تعليق الحكم. ويترك سكتوس إمكان ألا يعثر المرتاب على حجّة أو مظهر مناقض مفتوحًا. وهذا هو السبب الذي يجعل المرتاب باحثًا وليس دوغمائيًّا، فهو يترك إمكان العثور على حقيقة الأشياء مفتوحًا. وغني عن البيان أن سكتوس نفسه لا يعرض مثل هذا الإمكان بل ينصح بتعليق الحكم في كل الحالات التي يتقصاها.

والشيء الرابع الذي نلاحظه فيما يخص تعليق الحكم هو أنه يستلزم افتراض أن يعيش المرتاب حياته دون اعتقادات. سوف أعود إلى هذا أدناه وأتساءل عما يعنيه أن يكون للمرء اعتقادا، حسب بيرون، وما إذا كان في الوسع العيش دون اعتقادات. غير أن سكتوس (*PH* 13) صريح في إقرار أن المرتاب لا يتبنى أي اعتقادات. صحيح أنه يشعر بالجوع والعطش مثل أي شخص آخر، لكنّه لا يلزم نفسه بحقيقة الأشياء ولا صحة الأوضاع. وحسب سكتوس، يمتثل المرتاب

لقانون البلد الذي يعيش فيه ولعاداته وتقاليده دون أن يصدر حكما بخصوص ما إذا كانت جيّدة أم رديئة، صحيحة أم باطلة.

والجزء الأخير من التعريف الوارد أعلاه يتعلق براحة البال أو *ataraxia* كما يقال لها في اليونانية. وراحة البال حسب سكتوس هي غاية الارتيابيّة، أو هدفها. ولتوضيح الكيفية التي أمكن بها للمرتاب أن يدرك أن في وسعه بلوغ راحة البال من خلال الارتيابيّة، يخبرنا سكتوس حكاية حول الرسّام أبيلز:

> يقال إنه كان يرسم حصانا وإنه أراد يعرض في لوحته رغوة في فم الحصان؛ لكنّه فشل في ذلك إلى حد جعله يتخلّى عن الفكرة، فأخذ الإسفنجة التي كان يمسح بها الألوان من فرشاتها، ورماها على اللوحة. وحين اصطدمت باللوحة، أنتجت تمثيلًا لرغوة في فم الحصان. لقد كان المرتابون يأملون في الظفر براحة البال من خلال حسم الشذوذيات في المظاهر والأفكار، ولأنهم عجزوا عن ذلك علّقوا الحكم. لكنّهم ما أن علّقوا الحكم حتى ظفروا دون بذل أي جهد براحة البال، مثل ظلّ يتبع ما هو ظلّ له.
>
> (PH *1.28-29*)

لقد عثر المرتابون على مرادهم الذي كانوا يبحثون عنها بمحض المصادفة، وأدركوا أن تعليق الحكم بخصوص المظاهر متكافئة القوى يبدو سببًا لراحة البال. ولهذا فإن الهدوء في الرأي والاعتدال في المشاعر، كما يقول سكتوس، من سجايا المرتاب. ومن المهمّ أن نلاحظ أيضًا فيما يتعلق بهذا الأمر أن البيرونية عند سكتوس تشكل ذاتها أسلوب حياة، أو فلسفة عملية، هدفها إحداث هيئة ذهنية بعينها. وفي هذا الخصوص لا تختلف البيرونية عن فلسفات هلنستية أخرى كالرواقية أو الأبيقورية، التي تصرّح باستهدافها راحة البال، وإن اقترحت تحقيقها بسبل جدّ مختلفة.

ولأنه لا يُفترض أن يتبنّى المرتاب أي اعتقادات، قد نتساءل حول مكانة هذه الفلسفة أو هذا الأسلوب في الحياة. بأي معنى تعدّ فلسفةً وبأي طريقة تقترح أن تعلّمنا أي شيء؟ إن سكتوس نفسه يحرص تمامًا على الإشارة إلى أنه يجب علينا ألا نعتبر ما يقوله على أنه إقرار لوقائع أو حقائق. ذلك أن البيرونية ليست فلسفة مثل الرواقية، التي تصدر مزاعم حول الكيفية التي تكون عليها الأشياء وكيفية عيش حياة خيّرة. كل ما يقوله سكتوس أحكام تعبّر عن الكيفية التي تظهر بها الأشياء له *في الوقت* التي عبّر بها عنها. وما لدينا هنا ليس نسق اعتقادات. على العكس تمامًا، فمن يطبّق اقتراحات سكتوس قد يظفر براحة البال والسعادة، لكنّه قد يفشل أيضًا في الظفر بأي منهما. ولهذا يجب أن تضاف عبارة 'يبدو لي الآن أن' في صورة نوع من الاحتراز إلى كل شيء يقوله سكتوس في الخطوط العريضة. إنه لا يعبّر في أي موضع عن واقعة أو حقيقة. ويبدو هذا فرقًا بين سكتوس والكثير من المرتابين الذين سبقوه. إنه متسق تمامًا، على الأقل في هذا العمل.

وهناك عدة أدوات طُوّرت في التقليد البيروني للمساعدة على تعليق الحكم، وعلى صياغة التكافؤ في القوى. ومن بين مثل هذا المناهج الضروب أو الأساليب، كما تسمّى أحيانًا، التي قُصد منها ترشيد التفكير صوب تعليق الحكم. وعدد أوّل فئة من مثل هذه الضروب التي يصوغها سكتوس عشرة. وهو يعزوها إلى أنيسيديموس، غير أنه لا يتّضح إلى أي حد يتبنّى موقفه. وتؤكد الضروب العشرة (1) تنوعات بين الحيوانات، و(2) فروقًا بين البشر، و(3) مكونات الأعضاء الحسّية، و(4) ارتهانات للظروف، و(5) ارتهانات للموضع والمكان، و(6) ارتهانات للمزج، و(7) ارتهانات للكم، و(8) فروقًا مستمدة من النسبية، و(9) ارتهانات للتكرار، و(10) ارتهانات للعادات والقوانين. ويفترض أن توضّح هذه الضروب الكيفية التي تكون بها مظاهرنا متناقضة، وأن تسهّل إنتاج تعارضات (*anyitheseis*)، بما يفضي إلى تعليق الحكم (*epoche*).

وهناك خلاف في الأدبيات البحثية حول ما تكونه هذه الضروب بشكل دقيق. وقد جادل البعض بأنها صور حجاجية تمكّن المرتاب من الدفاع عن مواقف متعارضة، في حين ينكر آخرون أن تكون حججًا أصلًا. وحسب التأويل الذي يقرّ أنها ليست حججًا، هي ضروب أشبه ما تكون باعتبارات تتركنا في وضع محير. ويتوقف الكثير على الطريقة التي نفهم بها الكلمة اليونانية 'logos'. يصف سكتوس الضرب بأنه 'logos'، لكن هذه كلمة تصعب ترجمتها كثيرًا، ولعلّها الكلمة الأشد التباسا في مجمل اللغة اليونانية؛ فقد تعني الحجّة، لكنّها تعني الخطاب أيضًا. وهناك خشية من أن قول إن الضروب حجج لأن هذا القول يعزو للمرتابين مذهبًا عامًّا ذا منهج محدد، الأمر الذي يتعارض فيما يبدو مع النزوع العام لتفكيرهم. وبطبيعة الحال هناك أيضًا السؤال حول الكيفية التي يتسنّى بها للمرتاب أن يعتقد بأي طريقة أن هذه الحجج صحيحة.

وفي الضرب الأول، يقول سكتوس إنه يبدو من غير المرجّح أن تستقبل الحيوانات المظاهر نفسها من الشيء نفسه. ما الذي يعنيه هذا؟ يبدو أن مفاد الفكرة هو أنه يظهر لسكتوس أنه من غير الراجح أن تدرك حيوانات من أنواع مختلفة العالم بالطريقة نفسها. ولكن كيف يجعل هذا محتملًا؟ إنه يقوم بذلك من خلال تسليط الضوء على حالات متنوعة يبدو أنها تعزز مثل هذا الحكم. وبالتوكيد أنه لا يزعم أنه يعرف الكيفية التي تشعر أو تحسّ بها الحيوانات، فهذا أمر مستحيل، بل يزعم أنه في ضوء ما يظهر له يبدو أنه من غير الراجح أنها تختبر جميعها المظاهر نفسها. وإذا كانت هناك حيوانات أخرى تختبر العالم بطريقة تختلف عن الطريقة التي نختبرها به، فمن يحق له الزعم بأن مظاهرنا هي المرشد الصحيح أو مرشد أفضل للكيفية التي يكون عليها العالم؟ وقد أصبحت كثير من الحجج التي يطرحها في هذا الضرب شهيرة في التقليد الارتيابي. ومَثل هذا أن كل الحجج المؤسّسة على الوهم تقريبا قد عُرضت بوصفها جزءًا من هذا الضرب، ومن الضربين الثاني والثالث.

وتمامًا كما يبدو أن هناك فروقًا بين الحيوانات المنتمية إلى أنواع مختلفة، هناك فروق بين الحيوانات المنتمية إلى النوع نفسه. ولا يوجد سوى اتفاق ضئيل بيننا نحن البشر، فالبعض يفضّلون اللحم والبعض ينفرون منه، والبعض "يسبّب لهم نبيذ ليسبوس الإسهال" (*PH* 1.81). ويلحظ في الضرب الثالث أن "العسل يبدو جذابًا للسان (عند البعض)، لكنّه ليس جذابًا للعين؛ ولهذا يستحيل قول إنه جذاب أو غير جذاب بشكل محض (*PH* 1.92). وهناك خلافات بين الحواسّ، ما يخلق مظاهر متعارضة. ويستمر سكتوس بالطريقة نفسها عبر قائمة الضروب. ففي الضرب الرابع يشير إلى أننا حين نكون في ظروف مختلفة، كظرف المشي وظرف الوقوف، أو نكون في أعمار مختلفة، نختبر الأشياء بشكل مختلف، بمعنى أن الأشياء تبدو مختلفة لنا. والضرب الخامس معني بالأمكنة. حين نكون في أمكنة مختلفة نرى الأشياء بشكل مختلف. البرج نفسه يبدو مستديرًا من بعد ومربّعًا من قرب. أيضًا فإن مزج الأشياء قد يجعل الأشياء تبدو مختلفة. فكما لاحظ سكتوس، "تصبح رائحة الأعشاب العطرية جدّ نفاذة في الحمّام وتحت الشمس لكن رائحتها أقل نفاذًا في الأماكن الباردة" (*PH* 125). ويتّضح أن الكميات تقوم بدور في الطريقة التي تبدو بها الأشياء لنا، وحسبنا أن نفكّر في الخمر. والنسبيّة مهمة هي الأخرى. وكما لاحظ سكتوس، "كل شيء نسبي" (*PH* 136)، أو بالأحرى، كل شيء يبدو نسبيًّا للذات التي تقوم بالملاحظة. وبعد ذلك يدلي بملاحظته قبل الأخيرة، التي يقول فيها إن الأشياء تتوقف أيضًا على تكرارها، أي على مدى ألفتنا بها. ولهذا تبدو المذنبات والصواعق أكثر غرابة من الشمس التي نراها كل يوم.

وقد أصبح استخدام الأوهام المعروضة عبر الضروب العشرة جزءًا من رصيد الارتيابيّة، لكن الضرب الرابع الخاص بالظروف يدمج حالة أو حجّة أخرى مهمّة بالقدر نفسه لتاريخ الارتيابيّة، ألا وهي حجّة الحلم، التي تُعرض في هذا الضرب بقول إن الأشياء تبدو متشابهة في صحوي ومنامي. فعلى الرغم من

كوني في ظرفين مختلفين، فإن الأشياء تبدو متماثلة. ويبدو أن حجّة الحلم قد أزعجت الرواقيين بوجه خاص (وهناك المزيد حول هذا الأمر في الفصل 2). فها هو إبكتيتوس (50/ 55-135 ب.م.) عنها:

'هل تدرك أنك صاح؟' 'كلا'، يقول 'لأني لا أدرك ذلك حين يبدو لي في الحلم أنني صاح'. "فهل يختلف هذا المظهر عن ذلك المظهر بأي طريقة؟' 'إنه لا يختلف بأي طريقة'. 'هل أستمر في الكلام معه؟ أي نار أو حديد أسلّط عليه كي أجعله يدرك أنه أصبح جثة هامدة؟

(Discources *I. v 6-7*)

ولعلّ الضرب العاشر هو الأكثر أهمية، وقد قام، كما سوف نرى، بدور مهمّ في النقاشات المتأخرة للارتيابيّة، خصوصًا في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وهو يشير إلى النسبانية البادية التي تسم التقاليد والقوانين. للبلدان المختلفة قوانين وثقافات مختلفة، وللجماعات المختلفة عادات مختلفة. فضلًا عن هذا، فإن بعض السلوكات التي تعزّزها جماعات بعينها تنكرها بل تعاقب عليها جماعات أخرى. فوفق أي أساس يمكن للمرء أن يقول إن جماعة بعينها محقّة دون غيرها؟ وليس هناك اتفاق حول الأمور الأخلاقية، فيما يشير سكتوس، حتى بين الفلاسفة. فكيف يتسنّى لي بوصفي باحثًا أن أحدّد ما هو صائب حين تكون القوانين والعادات مختلفة إلى هذا الحدّ في الأماكن والبلدان المختلفة؟ وأي معيار أستخدم في تفضيل مظهر على آخر؟ وقد أصبحت هذه المسألة جزءًا من التقليد الارتيابي حتى عقود عديدة من القرن العشرين (انظر أيضًا نقاش النسبانية الأخلاقية والارتيابيّة الأخلاقية في الفصل 11).

وتعزّز الضروب العشرة تعليق الحكم من خلال تسليط الضوء على حالات مظاهر متعارضة. غير أن هذه الضروب ليست الوحيدة التي اقترحها المرتابون

قبل سكتوس. وهو يسلّط الضوء أيضًا على ما أصبح يعرف بضروب أغريبا. والحال أن سكتوس لم يخبرنا بمن قاموا بصياغة هذه الضروب، وهو يقتصر على قول إنهم مرتابون جدد، لكن ديوجين لياتيَس (*DL* IX.88) ينسب صياغة أحد الضروب الخمسة إلى أغريبا. ونحن لا نعرف أي شيء آخر عنه. والضروب الخمسة أكثر شكلانية، وقد حاولت أن تعنى، أساسًا، بالتبرير، لكن غايتها هي غاية الضروب العشرة، أي وضع أسس لتعليق الحكم. والضروب الخمسة هي (1) الخلاف، و(2) المتراجعة اللامتناهية، و(3) النسبية، و(4) الفرضية، و(5) التبادلية. والضروب (2)، و(4)، و(5) مجموعة فرعية مهمة، ويبدو جليًّا أنها تدور حول التبرير.

ويشير ضرب المتراجعة اللامتناهية إلى الحاجة إلى وجود دعم أو أساس للرؤى أو المواقف المعبّر عنها، ولكن الدعم نفسه يحتاج فيما يبدو إلى دعم، وهكذا إلى ما لانهاية. ويلحظ ضرب التبادلية أنه ليست هناك رؤية يمكن أن تدعم نفسها. وأخيرًا، يقرّ ضرب الفرضية أنه لا يكفي أن يصادَر على شيء ما بوصفه فرضية؛ بمعنى أن الفرضية تحتاج بدورها إلى دعم تتأسّس عليه. ولأنه لا يصحّ أن يكون هذا الدعم دائريًّا وسوف يحتاج هو نفسه إلى دعم، تسهل رؤية كيف أنه يقصد من هذه الضروب الثلاثة مجتمعة تقويض كل رؤية أو موقف. وفي الفلسفة المعاصرة، غالبًا ما يشار إليها باسم ثلاثية أغريبا. ويستخدم سكتوس هو نفسه هذه الضروب الثلاثة بشكل متكرر في نقاش الفلسفة الدوغمائية في الجزئين 2 و3 من الخطوط العريضة. ويستخدم أرسطو أسلوبًا مشابهًا في الحجاج في كتابه التحليلات الثانية (*Posterior Analytics*) (1.3) حين يناقش البرهنة العلمية، التي يصفها بالبراهين. ويلحظ أرسطو أن البرهان يحتاج إلى أساس أو قاعدة من نوع ما، غير أنه لا يصحّ أن يكون هذا الأساس أو القاعدة برهانًا آخر، وإلا اضطررنا إلى البرهنة إلى ما لانهاية. ولا يصحّ أيضًا أن يكون البرهان دائريًّا، ولهذا لا يصحّ أن يكون مجرد فرضية. ونقاش أرسطو لتبرير البراهين هو أقرب نقطة

يقترب فيها من تناول الارتيابيّة. ويبدو أن سكتوس أيضًا أفكر في هذه الضروب من منظور تبرير من نوع ما. وإذا لم نستطع أن نبرّر رؤانا أو مواقفنا بشكل كاف، فإنه يجب علينا تعليق الحكم. ولعلّ هذه الضروب الثلاثة أقوى صور برهنة صاغها سكتوس، وقد قامت بدور مهم عبر تاريخ الارتيابيّة، كما أنها تُستخدم في النقاشات المعاصرة للارتيابيّة (انظر الفصل 11).

ويرتبط ضربا الخلاف والنسبية بشكل واضح بالضروب العشرة، ويمكن أن نقول إنها تلخصها أو تأسر روحها. وهذا أوضح ما يكون في الضرب الأول الخاص بالخلاف، لأن معظم الضروب العشرة تتمحور حول إحدى صور الخلاف، أي مظاهر متعارضة أو متكافئة القوى. غير أن سكتوس يقول إنه لا يُقصد من الضروب الخمسة أن تحلّ بديلًا عن الضروب العشرة السابقة – بل المقصود منها هو إكمالها وإنها تمكننا من "دحضٍ [أفضل] لتسرّع الدوغمائيين بسبل أكثر تنوعًا باستخدام المجموعتين معًا" (*PH* 1.177). غير أن هناك ما هو أكثر من هاتين الفئتين من الضروب، وسكتوس أيضًا يذكر ضربين آخرين، ما يسميه الضربين والضروب المضادة للتفسيرات السببية.

ولعلّ القارئ الذي سبق له معرفة القليل عن تاريخ الارتيابيّة، أو الذي يألف الارتيابيّة المعاصرة، يبحث عن السبل التي عبّر بها سكتوس ومرتابون آخرون في العصور القديمة عن 'الشكّ' في العالم الخارجي، وعن حججهم على 'الشكّ' في الحقيقة. غير أن مثل هؤلاء القرّاء سوف يصابون بخيبة أمل، لأن سكتوس لم يقل إطلاقا إن 'الشكّ' أحد مواقف المرتاب البيروني. وكما سوف نرى، لم يصبح 'الشكّ' ('doubt') جزءًا من الارتيابيّة إلا في العصور الوسطى، وقد حصل على المزيد من التوكيد من خلال الترجمة اللاتينية لكتاب **الخطوط العريضة** في القرن السادس عشر، حيث استُخدم ترجمةً للموقف المحيّر (aporetic)، وللكلمة اليونانية 'aporo'، والكلمة اللاتينية 'dubito'، التي يتّضح

أنها أساس العبارة الإنجليزية 'I doubt'. والراهن أن المرتاب البيروني لا يشكّ في أي شيء، بل هو أميل إلى أن يكون في حيرة من أمره بخصوص الأشياء لأن أبحّاثه تتركه دون سبب يدعو للموافقة أو الرفض. وكما يشير بنسون ميتس في مقدّمة ترجمته لكتاب **الخطوط العريضة**، قد يبدو هذا أمرًا تفصيليًّا دقيقًا، لكنّه غاية في الأهمية لفهم تنويعة سكتوس من الارتيابيّة. ذلك أن 'الشكّ' يستلزم فهم ما يشكّ فيه. وحسب مثل ميتس، ليس في وسعي أن أشكّ في أن 8 عدد أولي ما لم أعرف أصلًا ما يكونه العدد الأولي، غير أنني قد أصاب بالحيرة دون فهم أو حتى معرفة أي شيء. وهذا التمييز حاسم عند سكتوس. فقد أُصاب بالحيرة دون أن أقرّ أي شيء، لكنّه لا يتسنى استخدام 'الشكّ' بهذه الطريقة. وهيغل في **محاضرات في تاريخ الفلسفة** (*Lectures on the History of Philosophy*) (انظر الفصل 10) يقول شيئًا مماثلًا، كما أن تحليل ميتس نفسه مؤسّس على تحليل فتغنشتاين في كتابة **في اليقين** (*On Certainty*) (انظر الفصل 10).

وحين يشرع سكتوس في تقصّي رؤى الفلاسفة الدوغمائيين، فإنه يبدأ بمشكلة المعيار (*criterion*) أو المقياس كما تترجم أحيانًا. وقد أصبحت هذه المشكلة من خلال تأثير سكتوس في فلسفة القرن السادس عشر إحدى أشهر المشكلات الفلسفية، وقامت بدور مركزي في **تأملات** (*Meditations*) ديكارت، وأصبحت شاغلًا رئيسًا في الفلسفة بعد أن أشار إليها أرنولد في اعتراضاته. وقد علّق هيوم وهيغل عليها (انظر الفصول 6-9)، كما أنها وجدت سبيلها إلى فلسفة القرن العشرين حين جعل منها رودريك شزم جزءًا مركزيًّا من نقاشه للإبستيمولوجيا (انظر الفصل 11). وكان سكتوس قد تحدّث عن نوعين من المعايير، المعايير التي نحكم بها عما يكون ولا يكون، والمعايير التي يعيش بها المرء حياته (*PH* 2.14). وكان سبق له أن تناول النوع الثاني في الجزء الأول (21-24)، والمعايير بهذا المعنى بالنسبة للمرتاب هي المظهر، وهي ما يعيش به المرتاب حياته. وفي الجزء الثاني، يتناول سكتوس النوع الآخر الذي يسميه معيار الحقيقة.

ومعظم فقرات القسم الأول من ضد علماء المنطق مكرّس للمشكلة نفسها (*M* 9).

قد يكون المعيار أشياء كثيرة، وغالبًا ما نتحدث عن 'المعايير الطبيعية'، فيما يلحظ سكتوس، مثل الكيفية التي نقيس بها الأشياء باستخدام حاسة البصر أو باستخدام مسطرة، وهو يصفها بأنها معايير فنية. غير أنه يرغب بدلًا من هذا في الحديث عما يصفه بالمعايير المنطقية. وهذه هي المعايير التي يستخدمها الفلاسفة في الحكم على صدق الأشياء. وحسب سكتوس، يوجد ثلاث مجموعات من سبل استخدام المعايير بهذه الطريقة، تلك التي تتعلق بهوية مستخدم شيء ما معيارًا ما، وبطريقة استخدامه إياه، ووفق أي اعتبارات. ويلحظ أن النوع الأول عادة ما يستخدم كي يعنينا نحن البشر، فنحن من يجعل الشيء معيارًا. ولكن بأي جانب منا نقوم بذلك. ولا يرى سكتوس سوى بديلين: حواسّنا وفكرنا. ولهذا فإن المعايير التي نضع مؤسّسة إما على حواسّنا أو على فكرنا العقلاني. ولكن وفقًا على أي جانب من الحس والفكر نقوم بهذا؟ يلحظ سكتوس أن الفلاسفة الدوغمائيين يركنون في هذا الصدد إلى 'المظاهر'. وبهذا المعنى، فإن البشر يحكمون على حقيقة الشيء من خلال مظاهر الأشياء إما باستخدام حواسهم أو ملكاتهم الفكرية. وهو يقسّم نقاش المعايير إلى المجموعات الثلاث سالفة الذكر.

ويبدأ سكتوس بالجدال ضد فكرة إمكان أن يكون للحقيقة أي معيار. ويبدو في الخطوط العريضة أنه يستهدف من هذا الاعتراض الرواقيين والفلاسفة الدوغمائيين في المقام الأول. غير أنه في ضد علماء المنطق يستهدف أيضًا الأبيقوريين، وأرسطو، وأفلاطون، والفلاسفة الأكاديميين. وهو يستخدم أربعة من ضروب أغريبا الخمسة التي سبق ذكرها. وأوّل ما يلحظ هو وجود أفكار مختلفة كثيرة بخصوص ما يكونه المعيار. ويبدو أن لكل مدرسة فلسفة فكرتها الخاصة حول ما يكونه معيار الحقيقة. فأيها الصحيح؟ وكيف يتأتّى لنا الاختيار

بينها؟ ولكي يتصدى لهذه المسألة يعود إلى الضروب الصورية الثلاثة. بأي طريقة يكون الشيء معيارًا؟ وكيف يمكن تبرير المعايير؟ إذا عُرض تبرير لمعيار ما، سوف يبدو أن التبرير في حاجة إلى تبرير آخر. وهذه حجّة مؤسّسة على ضرب المتراجعة اللامتناهية. والضربان الآخران يطبَّقان بالقوة نفسها، فالمعيار عاجز عن تبرير نفسه، ولا يصحّ أن يكون فرضية لا مبرر لها، على الأقل إذا أردنا منه أن يؤسّس للحقيقة. ولعلّ هذا أفضل مثل على الكيفية التي تتضافر بها الضروب مجتمعة في خلق وضع مستحيل.

وقد أصبحت مشكلة المعيار محورًا متواترًا في تاريخ الفلسفة، ولا ريب في أنها كذلك في تاريخ الارتيابيّة. هل ثمة معيار مطلق للحقيقة، وكيف يتم تبرير مثل هذا المعيار؟ وقد وضع سكتوس أساس النقاش اللاحق لهذه المشكلة – على الرغم من أنه يجب علينا أن نذكر أيضًا أنها كانت ترِد بوصفها جزءًا أساسيًّا من برهنة الفلاسفة الأكاديميين، كما سوف نرى في الفصل 2. وسوف نعود أيضًا إلى هذا في الفصل الخاص بديكارت (انظر الفصل 7، وحتى الفصل 11). وبالعودة إلى اعتراضه على المعايير، يلحظ سكتوس إلى أي حد لا يكون البشر موضع ثقة بوجه عام. وفي هذا الخصوص، تصعب رؤية الكيفية التي يتسنى لنا بها وضع أي معايير موثوقة أيا كانت. غير أن الحجج الأكثر تحديدًا التي يطرحها سكتوس تتعلّق جميعها بموثوقية المظاهر، التي يكون بفضلها، حسب تعبيره، أي شيء معيارًا. والحجج بوصفها كذلك غاية في الأهمية وكان لها تأثير هائل، لكن هدفها، أساسًا، هو المعيار الإمبيريقي للحقيقة، فهي لا تستهدف أي معيار مؤسّس على افتراضات أخرى.

ويبدأ سكتوس بعقد تمييز حاسم بين الأشياء الخارجية والمظاهر. إننا لا ندرك الأشياء الخارجية، فهي مجرد 'مشاعر' (*pathe*)، وفي هذا الخصوص يتعلّق المظهر بـ'مشاعر' ولا يتعلّق بشيء خارجي. ولتوضيح هذا يضرب مثلًا. ليس العسل هو إحساسي بحلاوته، وإذا كان هذا 'الشعور بالحلاوة' مختلفًا عن الشيء،

فإن المظهر ليس هو الشيء الخارجي. وهذا الأمر أوضح في حالة النار، التي يستبين أنها تختلف عن مظهري للنار. وكما يشير في ضد علماء المنطق (*M* 7.357)، "الأخير يحرق لكن الأولى لا تستطيع الحرق". ويمكن رؤية المسألة نفسها فيما يتعلّق بنقاش الكيفيات الأولية والثانوية في القرن السابع عشر (انظر الفصول 7-9).

وكما سوف نرى لاحقا، من بين المقترحات السائدة في العصور القديمة بخصوص الكيفية التي يتفق بها الشيء الخارجي مع المظهر على الرغم من اختلافهما هو التشابه بينهما. إن مظاهرنا حقيقية، أو صادقة، لأنها تشبه أشياء في العالم الخارجي. غير أن سكتوس يطرح أيضًا حجّة ضد هذا لاقت رواجًا كبيرًا. وهو يشرح المشكلة على النحو التالي:

> ولا نستطيع أن ندافع عن الزعم بأن النفس تدرك أشياء خارجية عبر مشاعرها الحسّية بحجّة أن هذه المشاعر شبيهة بالأشياء الخارجية الموجودة. إذ كيف يتسنى للفكر أن يعرف أن مشاعر الحواسّ شبيهة بالأشياء الحسّية، إذا كان الفكر هو نفسه لا يتصل بالأشياء الخارجية، وكانت الحواسّ لا توضح له طبيعة هذه الأشياء بل توضح له فحسب مشاعرها الخاصة بها، فهذا ما استنتجناه من ضروب الافتراض؟ فتمامًا كما أن من لا يعرف سقراط بل رأى صورة لا يعرف ما إذا كانت الصورة تشبه سقراط، فإن الفكر، بدراسة مشاعر الحواسّ دون ملاحظة الأشياء الخارجية، لا يعرف ما إذا كانت مشاعر الحواسّ شبيهة بالأشياء الخارجية الموجودة. ولهذا فإنه لا يستطيع أن يعوّل على التشابه في الحكم عليها.
>
> (PH *2.74075*)

سوف تتكرر هذه الحجّة عديد المرات عبر التاريخ، وهي ترجع في النهاية إلى أفلاطون. وهي تشير إلى ضعف فكرة التشابه، التي يتوقف تأمينها لأي معرفة أو أساس للاعتقاد بخصوص الأشياء الخارجية على معرفة سابقة بهذه الأشياء. باختصار، التشابه عاجز عن تأمين معرفة جديدة، ومبلغ ما يستطيع تأمينه هو التعرّف أو التذكّر. وهذا بطبيعة الحال هو ما جعل التشابه حجّة مهمة لدى أفلاطون، الذي ارتأى أن المعرفة مسألة تذكّر.

ومن المهم أن نلحظ أنه على الرغم من أن سكتوس يتحدث عن الأشياء الخارجية، فإنه يجب علينا ألا نفترض أنه يقبل وجودها. السؤال عما إذا كان سكتوس، إلى جانب التشكيك في افتراض أننا نستطيع الحصول على اعتقادات بخصوص العالم الخارجي، يشكّ أيضًا في وجود عالم خارجي، سؤال مهم. ذلك أنه لا يقول هذا صراحة، لكن برهنته تقترحه بوضوح. وكما سوف نرى، مشكلة وجود عالم خارجي جزء لا يتجزأ من الارتيابيّة الحديثة، ولكن يبدو أن سكتوس استبق طرحها. غير أنه يجب أن يكون قد اتّضح أن هذا لا يستلزم أن سكتوس يصادق على مثالية شبيهة بمثالية بركلي في القرن السابع عشر؛ فهو يقتصر على تعليق الحكم بخصوص وجود عالم خارجي. وسوف نعود إلى العلاقة بين الارتيابيّة والمثالية في الفصول 7-10.

وككثير من الفلسفات الهلنستية، البيرونية فلسفة عملية، فهي تستهدف غاية عملية، تتمثل في راحة البال، وتستهدف السعادة في نهاية المطاف، لكن هذا لا يعني أنها إثيقا أو فلسفة أخلاقية. والواقع أنها تعلّق الحكم بخصوص أي فلسفة أخلاقية وبخصوص وجود أي أشياء خيّرة. والمشكلة الأساسية في أي فلسفة أخلاقية، حسب سكتوس، هو أن هناك آراء كثيرة حول ما يكونه الخير، والأشياء الممنوعة في ثقافة موضع احتفاء في أخرى. فأنّى لنا أن نعرف ما يكونه الخير وأي السلوكات صائب بدلًا من أن يكون خاطئًا أو شريرًا؟ وقد كرّس سكتوس الجزء

الثالث من الخطوط العريضة لنقاش الفلسفة الأخلاقية، كما كرّس الجزء الأخير من ضد علماء الرياضيات (M 11) لهذا الفرع من الفلسفة.

ولا يتفق الفلاسفة الدوغمائيون الرئيسون على ما يكونه الخير ولا على ما يعنيه أن يكون المرء صالحًا. لقد اعتقد الرواقيون والأرسطيون أن الفضيلة أسمى الخيرات، على الرغم من أنهم اختلفوا حول أشياء كثيرة أخرى – مثل ما يعنيه أن يكون المرء فاضلًا، وكيفية تحقيق الفضيلة. أما الأبيقوريون فقد ذهبوا إلى أن السعادة هي أسمى الخيرات وكان يروّجون لأسلوبهم الخاص في العيش. وكل هذه الخلافات تترك المرتاب الباحث في حيرة من أمره بخصوص ما يجب عليه القيام به، وفي النهاية فإنه لا يجد أمامه مناصًا من تعليق الحكم، أو هكذا يقول سكتوس. كما أن حقيقة أن لدى المدارس الفلسفية المختلفة أفكارًا مختلفة حول ما يعنيه عيش حياة خيّرة تجعل المسألة أكثر تعقيدًا.

وكان لدى الرواقيين فكرة محددة تمامًا في هذا الصدد. لقد ذهبوا إلى أن هناك أشخاصا بعينهم خبراء في الحياة، وصفوهم بالحكماء الرواقيين. وقد اعترض سكتوس بقوة على فكرة إمكان وجود خبراء في الحياة. إذ ما شاكلة مثل هذا الخبير؟ فحسب سكتوس، إذا كنت خبيرًا فبسبب نتاج تؤمّنه. النجار أو السباك خبير في مجاله، لأنه يؤمّن لنا شيئًا نحتاج إليه، ولكن أي شيء لا يستطيع سوى خبراء الحياة تأمينه لأي شخص؟ 'برّ بوالديك' ليس شيئًا يقتصر على الخبراء وجوب القيام به. وأن تكون صالحًا وتسلك بشكل أخلاقي ليس ضمن الأشياء التي لا يقوم بها سوى قلّة من الناس، بل أشياء يجب علينا جميعًا القيام بها. وحقيقة أن الرواقيين وجدوا صعوبة في تحديد أي شخص يتصف بكونه حكيمًا رواقيًّا لا تقدم العون في هذا الصدد.

ولكن إذا كان المرتابون يعلّقون الحكم بخصوص كل فلسفة أخلاقية، فكيف يعيشون حيواتهم؟ هل المسألة مسألة إكراه، أي مسألة محتّمة؟ هل يستطيع المرتاب

أن يقوم بما يحلو له؟ يجيب سكتوس بأن المرتاب يمتثل لقوانين بلاده وعاداتها، وهو يرى "أننا بنقل العادات والقوانين من جيل إلى جيل نقبل، من منظور الحياة اليومية، أن التقوى عمل صالح وأن الفسق عمل طالح" (*PH* 1.24). ويكرر ستكوس هذا في بداية الجزء الثالث فيما يتعلّق بالدين، لأن المواقف نفسها تُتخذ بخصوصه، أي إننا "بعيش حياة عادية دون آراء، نقول إن هناك آلهة وأنها موضع تقوانا ونقول إنها تعتني بنا" (*PH* 3.2). والمرتاب يعيش في المجتمع وفق قوانينه وعاداته، وعلى الرغم من أنه لا يؤمن بأن هذه القوانين صالحة/ صحيحة أو طالحة/ باطلة، فإنه يظلّ يعيش وفقها.

وثمة شاغل يتعلّق بمثل هذه الرؤية أو بمثل هذا الأسلوب في الحياة الذي يتبنّاه المرتاب يتمثّل فيما يجب علينا القيام به لو كنا نعيش في ألمانيا النازية. ولعلّ أسلوب حياة المرتاب لم يعد واضحًا، ولعلّه ليس مجرد مسألة امتثال لقوانين وعادات. ولكن إذا تابعنا الأمر فإن السؤال يبقى: ما الذي يعنيه هذا الأسلوب وما أثره عليك بوصفك شخصًا؟ ويبدو أن بقاء المرء مرتابًا يزداد صعوبة في مثل هذا الموقف، ويلزم أن يكون تعليق الحكم في وجه شرور مروّعة أشد صعوبة. فكيف تدافع عن هذا؟ كيف تصل إلى تكافؤ القوى و*إبوخي* [تعليق الحكم]؟ يبدو أنه يصعب الاقتناع بالموقف من الفلسفة الأخلاقية الذي تفضي إليه البيرونية. ويبدو أن تعليق الحكم ذاك، على الأقل في المسائل الأخلاقية، يعاني من قصور واضح. والواقع أنه يبدو تخلّيًا كاملًا عن العقل. غير أن هذه المسألة نوقشت مؤخرًا، وعبر التاريخ استُخدم هذا الجانب من البيرونية الخاص بالامتثال للقوانين والعادات في شكل حجّة على المحافظية. ومَثل هذا أن مونتانيي أُوّل على أنه يستخدم البيرونية، بجانبها هذا، بوصفها حجّة على الإيمانية، أي الرؤية التي تقول إنه يجب علينا التعويل على الإيمان وحده، دون عن العقل. وهي تقوم بدور دقيق في حجته على التقليد والكاثوليكية في معارضة الكالفنية، التي كانت تنتشر في فرنسا في عصره (انظر الفصل 6).

وهناك مشاكل أخرى تواجه البيرونية، ولعلّ أهم اعتراض ضد الارتيابيّة القديمة، وهو اعتراض سبق أن طُرح في العصور القديمة، هو ما إذا كان في وسع المرتاب أن يتخلّى عن كل اعتقاداته أو ما إذا كان يستطيع أن يعيش ارتيابيته. والسؤال هنا هو ما إذا كان بالمقدور أن يعيش المرء حياة دون اعتقادات، كما زعم سكتوس أن المرتاب يستطيع – فهو يعيش بمجرد المظاهر. وسوف تعود هذه المشكلة في الفصل 2، لأن الاعتراض نفسه وُجِّه للمرتابين الأكاديميين. ذلك أن الشاغل الأساسي لدى الارتيابيّة القديمة لم يكن شاغل المعرفة، الذي بدأ منذ العصور الوسطى، بل شاغل الاعتقاد. ما الذي يعنيه الإمساك عن الاعتقاد، وهل يمكن للمرء أن يعيش بدونه؟ ويشتهر هيوم بأنه جادل بأنه لو قدّر للبيرونية أن تنتشر لأفضت إلى مجتمع لا يقوم فيه أي أحد بأي شيء، لأننا لا نستطيع أن نسلك دون اعتقادات. وقد جادل الرواقيون بهذا في نقدهم لأركسيلاوس، أوّل المرتابين الأكاديميين.

وهذا أيضًا هو موضوع أحد الخلافات البحثية المهمة في الوقت الراهن بخصوص البيرونية. ففي عدة دراسات، تقصّى هذه المسألة كلّ من مايكل فريد وميلز بيرنيت، وهما اثنان من أبرز البحّاث المعاصرين في البيرونية. وقد جادل فريد بأن لدى المرتابين بالفعل اعتقادات، وهو يقول إنه وجد نوعين من الاعتقادات لدى سكتوس. والفقرة التي يتحدث عنها هي *PH* 1. 13-15، حيث يقول سكتوس إن المرتابين يستطيعون "أن يوافقوا على المشاعر التي تفرضها المظاهر عليهم"، وهو يقصد هنا مظاهر مثل الشعور بالحرارة والبرودة وأفكار من قبيل 'أعتقد أنني أشعر بالبرودة'. وفي مواضع أخرى، يتحدث سكتوس عن حلاوة العسل ويقول إن العسل يظهر حلوًا، ولكن مسألة ما إذا كان العسل هو نفسه حلو مسألة للبحث وأمر يُفترض أن يعلّق المرتاب الحكم بخصوصه. وللتعبير عن هذا على أنه نوع من الاعتقاد نقول إن لدى المرء اعتقادات حول الكيفية التي تبدو بها الأشياء له. ويجب تمييز مثل هذه الاعتقادات عن

الاعتقادات المتعلقة بالكيفية التي يكون بها العالم. وليست لدى المرتاب اعتقادات من قبيل أن 'العسل حلو' مثلا، فهي إقرار بأن العالم على شاكلة بعينها، أو إقرار بأن جملة بعينها، 'العسل حلو'، صادقة.

وحتى لو وصفنا الأول بأنه اعتقاد، وهذا ما لا يفعله سكتوس، من المهم أن نلحظ أن سكتوس لم يقل إطلاقًا إنه يعتقد بالمعنى الثاني أنه يبدو شاعرا بالحرارة أو البرودة. ومبلغ ما يستطيع قوله هو إنه يبدو له أنه يبدو شاعرًا بالحرارة أو البرودة. فأي نوع من الاعتقاد هذا؟ لا ريب في أنني إذا حكمت بصدق شيء من قبيل 'العسل حلو'، فإنني أعتقد أن العسل حلو، ولكن لعلي أستطيع أيضًا أن أعتقد في شيء ما دون إطلاق حكم عليه. وإذا أوّلنا الاعتقاد بدلًا من ذلك على أنه ميل، يبدو واضحًا أنه يمكن أن تكون لدي اعتقادات دون أن أصدر أحكامًا، وفي مثل هذه الحالات سوف يقول المرتاب إن لديه اعتقادات، لكن سكتوس لا يفكر في الاعتقاد بهذه الطريقة، بل يفترض فيما يبدو أن الاعتقادات وحدها التي تنطوي على أحكام حول العالم، وهو يتشبث بفكرة أنه ليس في وسع أي مرتاب أن يتبنى مثل هذه الاعتقادات. سوف نعود إلى هذا في الفصل 8، لأنه جودل بأن تصوّر هيوم في الاعتقاد شبيه بالتصوّر الذي ينسبه فريد لسكتوس.

ولهذا يبقى السؤال عما إذا كان في الوسع عيش حياة دون اعتقادات بهذا المعنى. وكما لاحظنا، هيوم من بين من ينكرون هذا. فها هو يزعم في كتابه الشهير الذي يرجع إلى القرن الثامن عشر **مقالة حول الفهم البشري** (*Inquiry Concerning Human Understanding*) أنه:

> لا يتسع للبيروني أن يقترح أن فلسفته تحدث أي تأثير مستمر على الذهن: أو أنه لو كان لها مثل هذا التأثير، فسوف تكون مفيدة للمجتمع. على العكس، يلزمه بأن يعترف، إذا كان له أن يعترف بأي شيء، بأن الحياة البشرية محتم أن تفنى، إذا سادت

> مبادئه بشكل كلي ومستمر. كل خطاب، وكل فعل سوف ينتفي مباشرة؛ وسوف ينتاب البشر فتور شامل، إلى أن تضع ضرورات الحياة، التي لم تلبّ، نهاية إلى وجودهم البئيس.
>
> (Enquiry *12.216*)

وحسب هيوم، لن تكون الحياة ممكنة، لأنها تفضي إلى حياة دون نشاط. ذلك أن الاعتقاد مكوّن محوري في أي نظرية في الفعل، وفي غيابه لا يقوم البشر بأي شيء. وكان ميلز بيرنيت، وهو باحث معاصر، قد اتفق معه، ولكن لأسباب مختلفة بعض الشيء. ففي دراسته "هل في وسع المرتاب أن يعيش ارتيابيته؟" (Can the skeptic live his skepticism?)، يجادل بأن الحياة دون اعتقادات مستحيلة. غير أن السبب عنده لا يتمثّل ببساطة في اللافعل، بل في خشية من أن أسلوب الحياة الارتيابي يفضي إلى عزل المرتاب عن نفسه. المسألة هي الكيفية التي يستطيع بها المرتاب أن يرى أن 'للمزاعم المتضادة قوى متساوية' ويرى في الوقت نفسه أن هذا مجرد مظهر. يبدو أن الزعم نفسه يستلزم موافقة والزعم بأنه لا يستلزم هذا إنما يعني عزل المرء عن نفسه، وهذا ما يعتقد بيرنيت في استحالته. ولهذا فإن الجانب الإشكالي في الارتيابيّة هو تطبيق الحديث عن المظاهر على مستوى الفكر، على الرغم من أنه يبدو مقبولًا على مستوى الإدراك.

ولكن ما شاكلة عيش المرء حياة مرتاب؟ في مقدّمة ترجمته لكتاب **الخطوط العريضة**، يشير بنسون ميتس إلى تشابه بين المرتاب البيروني والفينومينولوجي البركلي. في كتاب **مبادئ المعرفة البشرية** (*The Principles of Human Knowledge*) يسأل بركلي عما يحدث للشمس، والقمر، إلخ. في حال تبنّينا فلسفته. وقد أجاب ببساطة أنه لن يحدث شيء. فعلى الرغم من أن بركلي يشكّ في وجود العالم، فإن هذا لم يجعله يحاول المشي عبر الجدران ولا ركل الأحجار متوقعًا ألا يصاب بأذى. والوضع مشابه بالنسبة إلى المرتاب ولا يلزم أن يحدث تبني

البيرونية أي فرق في الفعل. إنه تغيّر جواني وموقف من العالم. ومفاد كل هذا جواني هو الآخر، أن المرتاب يهدف إلى تحقيق راحة البال والسعادة عبر موقفه. بمعنى ما، كلنا نعيش بالمظاهر سواء كنّا مرتابين أم كنّا خلاف ذلك. لكن المرتاب أكثر وعيًا بمواقفه وهو يحاول تقصي هذه المظاهر. البيرونية فلسفة عملية تشكّل على حد تعبير بيرنيت "المحاولة الجادّة الوحيدة في الفكر الغربي للدفع بالارتيابيّة إلى حدودها وعيش ما ينتج عن ذلك". ومسألة إمكان عيشها مسألة عملية أساسًا.



ملخص الفصل 1

- أول مرتاب هو بيرون الإيلي (365/ 360-275/ 270 ق.م.).
- ذهب بيرون إلى أن (أ) العالم، بشكل متساوٍ، غير محدد وغير قابل للقياس، و(ب) يجب على المرء ألا يثق في حواسه وأن يتخلّى عن أي رأي أو اعتقاد بخصوص الكيفية التي يكون عليها العالم، و(ج) يجب ألا نوافق على أي شيء، بما يفضي إلى راحة البال (*ataraxia* باليونانية).
- دوّن أنيسيديموس، في القرن الأول ب.م.، الفلسفة الارتيابيّة لكنّ أعماله ضاعت.
- المصدر الرئيس للبيرونية، وهذا هو الاسم الذي عُرفت به هذه الفلسفة، هو سكتوس إمبيروكوس (القرن الثاني ب.م.).
- الخطوط العريضة للبيرونية (*Outlines of Pyrrhonism*)، الذي يسمّى بالإنجليزية أيضًا *Outlines of Skepticism* (**الخطوط العريضة للارتيابيّة**)، هو بلا منازع أهم كتب سكتوس وأشدها تأثيرًا.
- تنطوي الارتيابيّة، التي تعني باليونانية البحث، على أربعة أشياء (أ) قدرة على عرض تعارضات ضمن المظاهر، و(2) تكافؤ في القوى، و(ج) تعليق الحكم (*epoche*)، و(د) راحة البال (*ataraxia*).
- يطبّق المرتاب ضروبا (أساليب) تعين على تعليق الحكم. وتسلّط الضروب العشرة الضوء على (1) تنوعات بين الحيوانات، و(2) فروقًا بين البشر، و(3) مكونات الأعضاء الحسّية، و(4) ارتهانات للظروف، و(5) ارتهانات للموضع والمكان، و(6) ارتهانات للمزج، و(7) ارتهانات للكم، و(8) فروقًا مستمدة من النسبية، و(9) ارتهانات للتكرار، و(10) ارتهانات للعادات والقوانين.

- وهناك أيضًا ضروب أغريبا الخمسة، وهي (1) الخلاف، و(2) المتراجعة اللامتناهية، و(3) النسبية، و(4) الفرضية، و(5) التبادلية.
- يطبّق سكتوس الضروب الخمسة كي يجادل ضد معيار الحقيقة.
- البيرونية ليست إثيقا، بل تهدف إلى تحقيق غاية عملية – تتمثل في راحة البال.
- يعيش البيروني في مجتمع ويمتثل لقوانينه وعاداته على الرغم من أنه لا يقبل أي منها، بل يعلق الحكم بخصوصها.
- هناك اعتراض شهير ضد البيرونية مؤداه أن أتباعها لا يستطيعون العيش وفقها، لأنه يستحيل العيش دون اعتقادات، أي يستحيل تعليق الحكم بخصوص كل شيء.

قراءات إضافية

ترجمات أعمال سكتوس إلى الإنجليزية

Annas, J. and J. Barnes (ed. and trans.), *Sextus Empiricus, Outlines of Scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2nd edition, 2000 .

(الترجمة الأساسية لـ *PH* إلى الإنجليزية.)

Bett, R. (ed. and trans. with commentary), *Sextus Empiricus: Against the Ethicists* (Adversus Mathematicos XI), Oxford: Oxford University Press, 1997.

(الترجمة الأساسية لـ 11 *M*.)

Bett, R. (ed. and trans. with commentary), *Sextus Empiricus: Against the Logicians*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

(الترجمة الأساسية لـ 7 *M* و 8 *M*.)

Bett, R. (ed. and trans. with commentary), *Sextus Empiricus: Against the Physicists*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012 .

(الترجمة الأساسية لـ 9 *M* و 10 *M*.)

Bett, R. (trans. with intro. and notes), *Sextus Empiricus: Against Those in the Disciplines*, Oxford: Oxford University Press, 2018.

(ترجمة لـ 1-6 *M*.)

Mates, B. (trans. and commentary), *The Skeptic Way: Sextus Empiricus' Outlines of Pyrrhonism*, New York: Oxford University Press, 1996.

(ترجمة كاملة لـ *PH*، وهي تختلف عن ترجمة أناس وبارنز، لكنّها إلى حد كبير مفيدة بسبب مقدمتها وتعليقاتها المكينة. وهي تأويل للارتيابيّة البيرونية يتخذ مواقف جزمية).

تشمل The Loeb Classical Library التي نشرتها جامعة هارفرد النص اليوناني الأصلي لكل من *PH* و *M*.

ترجمات مصادر أخرى

Dobbins, R. (ed. and trans.), *Epictetus: Discourses and Other Writings*, New York: Penguin Classics, 2008 .

(ترجمة لأهم أعمال الفيلسوف الرواقي إيكتيتوس).

Hicks, R. (ed. and trans.), *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers* (Loeb Classical Library), 2 vols., Cambridge, MA: Harvard University Press, reprint of 2nd edition, 1991.

(توجد بضعة ترجمات مختلفة لهذا العمل، لكن هذه الترجمة جيّدة جداً وهي تشمل أيضًا النص اليوناني مرجعًا).

Inwood, B. and L.P. Gerson (eds. and trans.), *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*, Indianapolis, IN/Cambridge: Hackett, 1997.

(مجموعة أخرى من القراءات التي تشمل مصادر للفلسفة الهلنستية تشمل بدورها الكثير من مصادر البيرونية).

Long, A.A. and D.N. Sedley (eds. and trans.), *The Hellenistic Philosophers*, translation and philosophical commentary in vol. 1, Greek and Latin texts and philological commentary in vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

(مجموعة من المصادر الأساسية للفلسفة الهلنستية بوجه عام، لكنّها تشمل الكثير من مصادر الارتيابيّة البيرونية).

Vogt, K. (ed.) (co-trans. and co-commentator), *Pyrrhonian Skepticism in Diogenes Laertius* (SAPERE: vol. 25), Tübingen. Mohr Siebeck, 2015.

(كتاب ممتار يشمل مقالات تأويلية وشروحات على فقرات في *DL* تتحدث عن البيرونية).

بعض المصادر الثانوية المهمة

Bett, R., *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

(الكتاب الأساسي بالإنجليزية حول بيرون الذي يجادل فيه بأنه ليس مرتابًا بالمعنى الـذي يريده سكتوس).

Bett, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

(مجموعة دراسات مكينة حول الارتيابيّة القديمة بوجه عام).

Burnyeat, M. (ed.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley: University of California Press, 1983.

(مجموعة جيّدة من الدراسات التأويلية المهمة، لكنّها لا تقتصر على البيرونية).

Burnyeat, M. and M. Frede (eds.), *The Original Sceptic: A Controversy*, Indianapolis, IN/ Cambridge: Hackett, 1998.

(في هذا الكتاب الصغير الرائع، نجد دراسات للمحرّرين، وأيضًا لـ جي. بـارنز. وهـو يجمع واحدا من السجالات البحثية المعاصرة الأساسية حول الارتيابيّة البيرونية).

.Hankinson, R.J., The Sceptics, London: Routledge, 1995

(مقدّمة ممتازة للارتيابيّة البيرونية).

Machuca, D. (ed.), Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy, Dordrecht: Springer, 2013.

(كتاب ممتاز يقفو أثر البيرونية على الفلسفة).

Vogt, Katja, "Ancient Skepticism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 edition), ed. Edward N. Zalta, https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ skepticism-ancient/.

(أفضل مراجعة شاملة للارتيابيّة القديمة).

الفصل

الثاني

2

الارتيابيّة الأكاديمية

كانت العلاقة بين أتباع بيرون والأكاديمية موضع نقاش منذ العصور الوسطى. وحسب سكتوس "يقول البعض إن فلسفة الأكاديمية لا تختلف عن البيرونية" (*PH* 1.220)، غير أنه ينكر هذا القول – على الرغم من أنه يجد بعض أوجه الشبه بين البيرونية والفلسفة التي طوّرتها الأكاديمية الوسطى تحت قيادة أركسيلاوس (316/ 315–241/ 240 ق.م.). وحتى وقت متأخر في تاريخ الفلسفة لم يكن يوصف ما أصبح يعرف باسم الارتيابيّة الأكاديمية بأنه ارتيابيّة، غير أنه يتّضح أن الأكاديمية التي أسسها أفلاطون حوالى عام 387 ق.م. اتّخذت عطفة جديدة تحت قيادة أركسيلاوس، بدأت عام 268 ق.م. واستمرت حتى وفاة فيلون لاريسا عام 83 ق.م. وحسب سكتوس، استُبدلت الأكاديمية الجديدة بالأكاديمية الوسطى قبل عام 155 ق.م. تقريبا، بقيادة كارنيدس (214–129/ 128 ق.م.). وأهم ممثلين للارتيابيّة الأكاديمية في العصور القديمة هما أركسيلاوس وكارنيدس.

ومعظم ما نعرفه عنهما مستمد من شيشرون، وبطبيعة الحال من ديوجين لياتيَس. وكان شيشرون (106–43 ق.م.) قد افتُتن بالارتيابيّة الأكاديمية منذ شبابه. وفي عام 89 ق.م. فرّ فيلون لاريسا (145–83 ق.م.) من أثينا وانتقل إلى روما. وكانت أثينا الموطن الأصلي للأكاديمية منذ أيام أفلاطون. وفي عهد إقامة

فيلون في روما كان شيشرون يجلس في محاضراته وبدأ يدرس على يديه. غير أنه شيشرون درس أيضًا في مدارس أخرى، فقد كان يجلس في محاضرات لـرواقيين، وأبيقوريين، ومشّائين من أتباع أرسطو. غير أنه ظلّ طيلة حياته مرتابًا أكاديميًّا، ودافع عن الارتيابية الأكاديمية في أعمال مختلفة. وأهم هذه الأعمال، فيما يتعلق بهذه المدرسة، كتابان ألّفهما حولها. وتتألّف الطبعة الأولى من هذا العمل، الذي أصبح يعرف باسم **الأكاديميا** (*Academia*)، من كتابين يسمّيان على التوالي **كاتولس** (*Catulus*) **ولوكولس** (*Lucullus*)، وهما مجموعتان منفصلتان من الحوارات، وقد سُمّي كل منهما على صاحب الخطبة الأساسية فيه. ولسوء الحظ، لم يبق لدينا سوى الثاني. وكانت الحوارات تُجرى في حديقة فيلا هورتنسوس المطلّة على البحر المتوسط. وقد اشترك في الحوار لوكلوس وكاتولس، وهما جنرالان رومانيان، وهورتنسوس، وهو سياسي، فضلًا عن شيشرون نفسه. وعلى الرغم من أن هذه شخصيات تاريخية واقعية، ليس هناك ما يدعو إلى الاعتقاد في أن الحوارات جرت بالفعل. والحال أنه جزء من تخييل شيشرون. وخطبة لوكلوس دفاع عن الرواقية ونقد للارتيابيّة الأكاديمية. ويشمل الكتاب أيضًا خطبة لشيشرون يدافع فيها عن الأكاديميين.

وقد أعيد تقسيم الطبعة الثانية من الأكاديمية إلى أربعة كتب (كتب أكاديمية،*Academica Libri*)، شكّل جزء منها محتوى الطبعة الأولى. وقد قسّمت الكتب إلى تاريخ موجز للفلسفة، وللارتيابيّة الأكاديمية (الكتاب 1)، وسلسلة حجج ضد جدارة الإدراك الحسّي بالثقة (الكتاب 2)، وخطبة لوكلوس من الطبعة الأولى (الكتاب 3)، وخطبة شيشرون من هذه الطبعة (الكتاب 4). غير أنه لم يبق لنا اليوم سوى أجزاء من الكتاب 1 والكتابين 3 و4. وفي تقاليد وسيطة لاتينية لاحقة، أصبح كتابا شيشرون يعرفان باسم **الأكاديمية الأولى** (*Academica priora*) و**الأكاديمية الثانية** (*Academica posterior*). أما اليوم فيعاد نشرهما تحت اسم **الأكاديمية**.

وتوجد جذور الارتيابيّة الأكاديمية في محاورات أفلاطون نفسه وفي القول الشهير لسقراط إن الشيء الوحيد الذي يعرفه هو أنه لا يعرف شيئًا. وكما سوف نرى، يمكن تأويل أركسيلاوس على أنه يتّفق مع هذا القول. وهناك أيضًا، أساسًا في محاورة بارمنيدس (*Parmenides*)، عديد الحجج ضد وجود صور خالدة، التي اعتبرها أفلاطون مواضيع للمعرفة، وإذا رفضناها، لن يبقى لنا كي نعوّل عليه سوى عالم الحواس، الذي يجده أفلاطون في حال جريان دائم ولا سبيل للتيّقن منه. وكان المنهج الذي طوّره أركسيلاوس قد استلهم أيضًا من أسلوب سقراط في الحجاج في المحاورات، فقد كان يطلب من الناس أن يدلوا بآرائهم ثم يشرع في تطوير حجج ضدها. وكما قال ديوجين، كان أركسيلاوس "أوّل من علّق [إصدار] الأحكام بسبب التناقضات بين الحجج" (*DL* 4.28). ولهذا فإن أركسيلاوس طوّر المنهجية الارتيابيّة الشهيرة التي طبّقها سكتوس قبل تطبيقه إياها بعدة قرون.

وهناك سبب واضح للتشابه بين الارتيابيّة الأكاديمية والبيرونية، كما عرضها سكتوس. فكما أسلفنا، كان أنيسيديموس، الذي ربما يجب وصفه بالمؤسّس الحقيقي للبيرونية، في بداية سيرته الفلسفية تلميذًا في الأكاديمية. وقد درس على يد أستاذ شيشرون، فيلون لاريسا، لكنّه حُرم من الأكاديمية حين تولى قيادتها

أنتيكوس العسقلاني (125–68 ق.م.)، وهو تلميذ آخر لفيلون يُفترض أنه أضاف عناصر جديدة للرواقية وأجزاء من فلسفة أرسطو إلى المدرسة الأفلاطونية. وهذا ما جعل أنيسيديموس يترك الأكاديمية، ويعود إلى تعاليم بيرون، ويؤسّس فلسفة بيرونية.

ويلحظ ديوجين لياتيس أن أركسيلاوس تأثّر أيضًا ببيرون. وهذا أمر تسهل رؤيته فيما يرتبط بتعليق الحكم، على الرغم من أنه، على حد تعبير سكتوس، "بدا بيرونيًا في الظاهر، لكنّه في حقيقة الأمر دوغمائي" (*PH* 1.234). وحسب سكتوس، استخدم أركسيلاوس أفكار بيرون في اختبار تلاميذه كي يرى ما إذا كانوا مهيّئين لتلقي تعاليم أفلاطون. ويعرض سكتوس الأكاديميين على أنهم دوغمائيون سلبيون، لأنهم فيما يقول يعتبرون تعليق الحكم سلوكًا حسنًا والموافقة سلوكا شائنا، وهم يزعمون أنه لا شيء يمكن فهمه. غير أن هناك مصادر أخرى، شيشرون من ضمنها، تنكر هذا الوصف على أركسيلاوس بوجه خاص وتعرض رؤية فيه لا تختلف عن رؤية بيرونيّي سكتوس. وحسب رؤيتهم، تشترك الارتيابيّة الأكاديمية مع البيرونية في القول بأنه يجب على المرء، في ضوء تكافؤ القوى، أن يعلّق الحكم.

ومن بين الفروق أن الارتيابيّة الأكاديمية تبدو قابلة لأن تحدَّد بشكل خاص بخلافها مع الرواقية. وحسب بعض المصادر، اعتبر أركسيلاوس زينون السيتومي (334–262 ق.م.)، مؤسّس مدرسة الفلسفة الرواقية، منافسًا ومشككًا. غير أن شيشرون لا يوافق على هذا، وهو يؤكد أن:

> روح التصلب أو الخصومة لم تكن (في رأيي على أقل تقدير) سبب اختلاف أركسيلاوس المديد مع زينون، بل غموض الأشياء التي سبق أن جعلت سقراط يقرّ بجهله – كما جعلت قبله ديمقريطس، وأنكساغوراس، وإمبيدوكليس، وتقريبًا كل الفلاسفة القدماء يرون أنه لا شيء يمكن إدراكه، أو فهمه، أو

معرفته، لأن الحواسّ محدودة، وأذهاننا ضعيفة، ومسار حيواتنا قصير، في حين غُمرت الحقيقة في هاوية (كما يقول ديمقريطس)، وكل شيء عرضة للرأي والعادات، ولا براح يبقى للحقيقة، ولهذا فإن الظلام يكتنف كل شيء.

(Acad, *1.44*)

ويرى شيشرون أن الرؤى الرواقية في الاعتقاد والمعرفة، وليس زينون في شخصه، هي موضع اعتراض أركسيلاوس. وإذا صحّ هذا، فإن الارتيابيّة الأكاديمية تبرز بوصفها فلسفة ضد أي نوع من الرؤى التي تجادل بإمكان الحقيقة والمعرفة بخصوص العالم الخارجي تأسيسا على الحواس، ولهذا فإن خصومها ليسوا الرواقيين، بل الأبيقوريون والأرسطيون. غير أن هناك فيما يبدو خصومة خاصة بين الرواقيين والأكاديميين، وكثير من الجدالات والحجج الأكثر أهمية التي طوّرها أركسيلاوس وأتباعه استهدفت الرواقيين. وقد طرح الرواقيون أيضًا حججًا مضادة قوية ودشّنوا أهم هجوم على الارتيابيّة في العصور القديمة.

وكان زينون هو مؤسّس الرواقية، لكنّها تطوّرت بشكل كبير على يد كريسبوس (279-206 ق.م.). وقد استطاعا معًا أن يطوّرا فلسفة بأسرها تشمل منطقًا متطوّرًا جديدًا، وفيزياء، وفلسفة أخلاقية، شكّلت بالنسبة إليهم أجزاء الفلسفة الثلاثة الأساسية. وقد أصبحت واحدة من أكثر المدارس تأثيرًا في العصرين الهلنستي والإمبراطوري، وتجاوز تأثيرها العصور القديمة حتى طال فلسفة العصور الوسطى والفلسفة الحديثة المبكّرة. ومثل البيرونية، كانت الرواقية إلى حدّ كبير فلسفة عملية، أي أسلوبًا في الحياة أو ممارسة (*askesis*) حياتية. والعالم عندها مادي وحتمي، وحين ندرك طبيعتنا وطبيعته، خصوصًا طبيعة القيم، سوف نتغيّر ونناصر أسلوبًا بعينه في الحياة. كلّ ما هو خيّر فاضل، وهناك سجايا خلقية بعينها يجب علينا العيش وفقها، ولا شيء آخر في العالم خيّر. وكلّ من يعيش وفق تعاليم الفلسفة الرواقية يوصف بأنه حكيم رواقي. ويؤمّن كتاب

تأملات ماركوس أورليوس (*Meditations of Marcus Aurelius*) صورة رائعة للحكيم الرواقي. ولهذا الكتاب عنوان آخر، **إلى نفسه** (*To Himself*)، ويسرد يوميات الإمبراطور. وفيه يذكّر نفسه يوميًا بمحتوى الفلسفة الرواقية ويؤنّب نفسه حين يفشل في العيش وفق استحقاقاتها.

ومن بين الأجزاء المهمة في الفلسفة الرواقية فكرة الموافقة (*sunkatatesis*)، وهي فعل طوعي يقوم به الذهن. ومن خلال الموافقة نصدر الأحكام ونتبنّى الاعتقادات. وسوف تكون هذه الصورة جدّ مهمة في الفلسفة اللاحقة، وقد سبق أن رأينا الدور الذي قامت به في البيرونية. ومَثل هذا أنه بالموافقة على *الفنتازيا*، وهذه هي الكلمة اليونانية نفسها التي استخدمها سكتوس في وصف المظاهر، نعتبر المظاهر حقيقية أو صحيحة أو تعرض تشابهًا حقيقيًا مع العالم الخارجي. وعند الرواقي، وأيضًا عند المرتابين الذين تأسّوا به، مجرد الحصول على مظهر ما لا يعني تبنّي اعتقاد، لأن اكتساب أي اعتقاد يشترط الموافقة على مظهر ما أو إقرار صدقه. وحسب النظرية الرواقية العامة، هناك ثلاثة سبل للموافقة على مظهر ما، (1) الرأي، وهو عندهم ضعيف وخطّاء؛ و(2) وحسب ***katalepsis*** (الاستيعاب)، الذي يولّد اعتقادًا خطّاء؛ و(3) في الفهم (*episteme*)، الذي هو المعرفة.

وهناك ثلاث أطروحات أساسية نُسبت إلى زينون، تقوم بدور مهمّ بوجه خاص عند المرتابين الأكاديميين. أولًا، قرّ لديهم أن زينون اقترح نظرية نفسية جديدة، زعمت أن تشكيل الاعتقاد يعني الموافقة على *فانتازيا* (مظهر). ثانيًا، تتسم بعض مظاهرنا، على حد وصفه، بأنها دامغة، أي مسوغة لذاتها بحيث إن الموافقة عليها يشكّل استيعابًا بعينه لمواضيعها. وثالثًا، ينبغي علينا قصر موافقتنا على هذه المظاهر الدامغة. وبطبيعة الحال فإن هذا يثير السؤال المهمّ حول ما يعنيه المظهر الدامغ. لنستمع إلى إجابة ديوجين:

الدامغ، الذي يعتبره [الرواقيون] معيار الأمور، هو ما يأتي من

شيء يوجد ووفق الشيء الموجود نفسه، وقد تم طبعه وترسيخه؛ ولهذا فإن مأتى غير-الدامغ إما شيء غير موجود، أو إذا كان مأتاه شيئًا موجودا فإنه ليس وفق هذا الشيء الموجود؛ وهو ليس واضحًا ولا مميّزًا.

(DL *7.46*)

ووفق هذا فإن الدامغ يشكّل معيارًا للحقيقة أي معيارًا للمظاهر الحقيقية. وإذا كانت لدينا مثل هذه المظاهر فإننا قد نكون مبرَّرين في أحكامنا بخصوص العالم الخارجي، لأنها صحيحة بشكل معصوم، ويستحيل أن تكون خاطئة. والعبارة اليونانية '*phantasia kataleptike*' تعني 'مظهر يأسر موضوعه بشكل واثق'. ويشير سكتوس، بطبيعة الحال، إلى هذه الأنواع من المظاهر، حيث يقول في **الخطوط العريضة** (2.4) "يأتي المظهر الدامغ من شيء واقعي، وهو مطبوع وراسخ وفق الشيء الواقعي نفسه، ومأتاه لا يكون شيئًا غير واقعي". وعلى هذا النحو يتصف المظهر الدامغ بأنه:

1. يأتي من شيء واقعي، أي أنه صحيح.
2. مطبوع وراسخ وفق الشيء نفسه، أي أن المظهر شبيه حقيقي بالشيء المعني ولعلّه متماه معه.
3. من طبيعته أنه لا يأتي من شيء غير واقعي، أي إنه لا يمكن لأي شيء مغاير للشيء نفسه أن يسبّبه، أو أن هناك مطابقة واحد-لواحد بين المظهر والشيء.

غير أن المظهر الدامغ لا يكفي عند الرواقيين للحصول على معرفة، كما أن الموافقة عليه لا تكفي للحصول عليها. ذلك أن المعرفة الحقيقية تشترط عقلًا (فكرًا) كما تشترط أن توضع هذه المظاهر في كلّ نسقي من الاعتقادات المتّسقة. وتصوّرهم في المعرفة شبيه بمذهب التساوقية المعاصر، أي الرؤية التي تقول إن الاعتقاد المكتسب يحصل على المزيد من التبرير عبر الانتساب إلى نسق متساوق

من الاعتقادات. وحده الحكيم الرواقي يحصل على معرفة، وحسب الرواقيين، يتطلب الحصول على هذه المظاهر الخاصة تدريبًا. وهم يرون (أ) أن تجنب الخطأ متاح للبشر، و(ب) أن هناك ثلاثة أنواع من المظاهر التي تكشف لنا الكيفية التي يكون عليها العالم بالفعل.

وفكرة المظاهر الدامغة هي على وجه الضبط موضع اعتراض أركسيلاوس، الذي يقول عنه شيشرون إنه:

> اعتاد على إنكار إمكان معرفة أي شيء، بما في ذلك الزعم الباقي الذي سمح به سقراط لنفسه، أي معرفة أنه لا يعرف أي شيء. وكان يرى أن كل شيء مخفي في الأعماق وأنه لا شيء يمكن تمييزه أو فهمه. ولهذه الأسباب قال إنه يجب علينا ألا نقرّ الموافقة على أي شيء، وألا نصادق على قبول أي شيء؛ وينبغي علينا دائمًا الاحتراز من التسرع وكبح أنفسنا عن ارتكاب أي هفوات. غير أنه اعتبر المصادقة على شيء باطل وغير معروف تسرّعًا أجدر بالاحتراز، لأنه لا شيء أشد خزيًا للمرء من أن تتعدى موافقته أو مصادقته ما يعرف أو يظهر له.
>
> (Acad. *1.45*)

وهكذا فإن المرتاب الأكاديمي لا يوافق على أي شيء. وفي رفضه للمعيار الرواقي للحقيقة، فإنه يعترض أساسًا على (3) في الوصف السابق للمظهر الدامغ. يقول شيشرون:

> يتّضح تمامًا أننا حين نتخلّى عن الرأي والمظهر الدامغ (*perception/katalepsis*)، فإن ما يبقى هو تعليق كل موافقة. ولهذا، إذا أثبتّ أنه لا شيء مظهر دامغ، لزم أن الشخص الحكيم لا يوافق إطلاقًا.
>
> (Acad. *2.78*)

إذا استطاع المرتاب الأكاديمي أن يثبت أنه ليست هناك مظاهر دامغة، فإن الرواقي الحكيم لا يوافق أبدًا، وهذا على وجه الضبط هو الموقف الذي يقترحه أركسيلاوس. ويعرض شيشرون هذه القائمة من القضايا بوصفها جزءًا من حجاجه مع لوكولس، الذي يمثّل في هذا السجال التخيلي الرواقيين. وتتألف القائمة من أربعة قضايا (*Acad* 2.83):

1. بعض المظاهر صحيحة، وبعضها خاطئ.
2. المظاهر الباطلة ليست دامغة.
3. حين لا يختلف مظهران، يستحيل أن يكون أحدهما دامغًا والآخر غير دامغ.
4. كل مظهر صحيح هو بحيث يمكن للمرء أن يحصل على مظهر خاطئ يشبهه تمامًا.

وسوف يوافق الرواقيون على القضايا الثلاث الأولى (أو أوّل قضيتين على الأقل)، ولكن يرجّح تمامًا أن يوافقوا أيضًا على الثالثة إذ كان مثل هذا الموقف ممكنًا)، غير أنه يستبين أنهم لن يقبلوا الرابعة. ويسخر شيشرون من لوكولس في خطبته بقوله:

> ما الدامغ إذن إذا لم يكن في وسع حتى الحواسّ أن تخبرنا بتقارير صحيحة؟ إنك يا لوكولس تدافع عنها بحجّة قديمة - على الرغم من أنني تجاوزت وصفي الموجز أمس وقلت الكثير ضد الحواسّ فقط كي أمنعك من القيام بذلك. لكنك تقول إنك لم تعبأ بالمجذاف المثني وبرقبة الحمامة. أولًا، لم لا؟ إنني أدرك في النهاية أن ما يظهر لي من مظاهر يمثّل المجذاف بطريقة سيئة ويعرض عدة ألوان لرقبة الحمامة، على الرغم من أنه ليس هناك سوى لون واحد. وثانيًا، هل كان هذان مثالَي الوحيدين. فإذا صحّت سائرها، فإن حجتك واهية.
>
> (Acad. *2.79*)

وقد أصبحت الحجج على (4) كلاسيكية في التقليد الارتيابي. وفي الفقرة المقتبسة أعلاه يذكر شيشرون حالات وهم، لكنّه يعرض نطاقًا كاملًا من الحجج لدعم (4). ومن بين أهمّها، ولعلّها ليست معروفة مثل سائرها، حجّة يمكن تسميتها بحجّة التوأمين. ومفاد الفكرة هو أنه إذا كان هناك شيئان متماثلان تمامًا، مثل توأمين، أو، وهذا أفضل، مثل بيضتين، فكيف أستطيع أن أعرف الفرق بينهما؟ لنفترض أن لدي مظهر أحد التوأمين، ولنسمّه شيشرون، وما أن أشيح عنه بوجهي حتى يذهب شيشرون ويُستبدل أخوه التوأم تولي به. وحين أنظر إلى تولي، سوف يبدو لي كما أن شيشرون ظلّ واقفًا أمامي، ولا سبيل متاحة أمامي لمعرفة أن هذا مظهر جديد لشخص مختلف تمامًا. سوف أستمر في الحديث معه كما لو أنه الشخص نفسه. ولكن كيف يمكن للمظاهر أن تكون دامغة إذا كانت مثل هذه السيناريوهات ممكنة. يبدو أن هذه حجّة وجيهة على (4) وضد المظاهر الدامغة.

وتستخدم حجج أخرى على (4) أوهامًا وأشخاصًا معتوهين أو سكارى، أو أحلامًا كي تثبت أن هناك حالات نعجز فيها عن التمييز بين مظهر وآخر، أو نعجز بالأحرى عن التمييز بين المظهر الواقعي والمظهر غير الواقعي. وقد أصبحت الحجّة المؤسّسة على الأحلام حجّة ارتيابيّة كلاسيكية، وسوف نعود إليها مرارًا في هذا الكتاب. ولا يتمثّل مفاد الحجّة في كونك لا تستطيع حين تصحو أن تعرف أنك كنت تحلم، فمعظمنا يستطيع بطبيعة الحال معرفة هذا، بل في أنك حين تحلم تعتقد أن حلمك واقعي. يقول شيشرون:

> كما لو أن المرء ينكر أن المرء حين يصحو سوف يعتقد أنه كان يحلم، أو ينكر أن من شفي من نوبة جنون سوف يعتقد أن المظاهر التي حصل عليها أثناء النوبة لم تكن صحيحة! لكن هذا ليس مفاد الفكرة، فالمسألة تتعلق بنوع المظاهر التي حصلا عليها في ذلك الوقت.
>
> (Acad. *2.88*)

فعلى الرغم من أني أحلم وما يظهر لي من مظاهر ليس واقعيًا، فإنني لا أستطيع أن أعرف الفرق بل أعتقد أنها مظاهر واقعية. وحسب شيشرون، "حين نحلم يكون 'مظهر' (نوع) الحلم أثناء النوم مماثلًا لما نرى في صحونا" (*Acad* 2.52). أي أن الشعور الفينومينولوجي للمظهر أثناء الحلم لا يختلف عن المظهر أثناء هيئة الوعي في حال الصحو. وإذا صحّ هذا، فإننا لا نستطيع التمييز بينهما بمجرد 'معاينتهما'. وهذا هو مكمن قوة حجّة الحلم بوصفها حجّة ارتيابيّة، فهي تقوّض إمكان وجود معيار يميّز بين الواقعي وغير-الواقعي.

ولهذا فإن المقصود من الحجج التي يطرحها الأكاديميون كما يعرضها شيشرون هنا في صالح (4) هو الإشارة إلى أنه لا سبيل لدينا لمعرفة ما إذا كان لدينا مظهر دامغ عوضًا عن أن يكون لدينا مظهر غير-دامغ. إنها تقوّض فكرة أن لدى بعض المظاهر مسوغًا بعينه يجعلها خاصة ونتيقن عبرها من أنها تعكس العالم الخارجي. وحسب الأكاديميين، لم يؤمّن الرواقيون معيارًا للحقيقة يميّز بين المظاهر الصحيحة والمظاهر الخاطئة. ولهذا يجب علينا أن نعلّق الحكم بخصوص الكيفية التي يكون بها العالم حقيقة، لأن مبلغ ما لدينا مظاهر، وهي متناقضة وغير جديرة بالثقة.

وبطبيعة الحال، رفض الرواقيون الحجج التي يطرحها أركسيلاوس ضد معيارهم في الحقيقة. فضد حجّة التوءمين اعترضوا بأنها تفترض شيئًا مستحيلًا، يتمثّل في أن يكون شيئان متماثلين تمامًا، وزعموا بأنه سوف تكون هناك دائمًا خصيصة يختلفان فيها، وبأنه يستحيل أن يكون الحصول على مظهر دامغ، وهو بالتعريف متميّز، مماثلًا تمامًا لمظهر أصله في توءم شيء ما. وفي وسع الحكيم، فيما يرى الرواقيون، أن يتعلّم التمييز بينهما. ويوظّف الجزء الرئيس في حجّة الرواقيين مبدأ أصبح يعرف بتماهي اللامتمايزات، وهو الاسم الذي سمّاه به ج.دبليو. ليبنتز في القرن السابع عشر. يقرّ هذا المبدأ أنه إذا كان لشيئين الخصائص نفسها تمامًا، فإنهما في واقع الأمر شيء واحد. صوريًّا:

(م ل) إذا كان سـ بالنسبة إلى كل خصيصة ف، يختص بـ ف إذا وفقط إذا كان صـ يختص بها، فإن سـ متماه مع صـ.

وفي منطق المحمولات، يمكن صياغته على النحو التالي:

(م ل) ∀ ف (ف سـ ← ف صـ) ← سـ = صـ

الأمر الأهمّ في هذا السياق هو الأسلوب الذي يمكن بها إقرار (م ل) عبر التشابه دون ذكر خصائص. ففي هذا الصدد، يمكن صياغة المبدإ بحيث ينكر احتياز الأشياء المتمايزة الخصائص نفسها. وحين يصاغ على هذا النحو، فإنه يناسب الإمبيريقيين، كالرواقيين، بوجه خاص، إذ كيف يتسنى لنا الحصول على شواهد إمبيريقية على شيئين غير متمايزين؟ ذلك لأننا إذا حصلنا على مثل هذه الشواهد فإنها سوف تخبرنا بأن هناك في الواقع شيئًا واحدًا يرتبط بنا بشكل مختلف. وأي إقرار آخر سوف يكون في صالح الارتياب في العالم الخارجي. وسوف نعود للعلاقة بين الإمبيريقية والارتيابيّة في عدة فصول (انظر خصوصًا الفصول 5، و7–9).

وبطبيعة الحال، فإن الرواقيين يجادلون ضد أنواع أخرى من الحجج التي عارضهم بها الأكاديميون. وبخصوص الحالمين، أو المعتوهين أو السكاري، يقول لوكولس:

> ما نقوله بالفعل هو أن هناك اختلافًا من حيث قوة الذهن وصحته بين النائم والصاحي. حتى السكران لا يقوم بما يقوم به بالمصادقة نفسها التي يقوم بها الصاحي: فهو يشكّ، ويتردّد، ويحاول لمّ شتات نفسه، ويتسرعّ في الموافقة على المظاهر – وحين يصحو يفهم كم كانت تلك المظاهر زائفة. والأمر نفسه يحدث مع المعتوه ...
>
> (Acad. *2.52*)

وقد حاول الرواقيون إنكار هذه الحجج بقول إنها تحيل على هيئات ذهنية

غير سوية. ويبدو أنه من غير الرّاجح أن يختصّ مظهر ما لـدى سـكران أو معتـوه بالخاصية الجوانية نفسها التي تختص بها المظاهر لـدى ذهـن صـاح أو في هيئتـه السوية. وحسب سكتوس (*M* 7.247)، جادل الرواقيون بأن الحالم، أو السكران، أو المعتوه يستجيب للمظاهر الدامغة بشكل مختلف عن استجابته للمظاهر غـير-الدامغـة. ولكـن، وكـما سـبق أن رأينـا، فـإن قـوة هـذه الحجـج التـي يطرحهـا الأكاديميون تكمن في أن الحالم لا يستطيع أثناء نومه أن يعـرف أنـه يحلـم. ولا ردّ من ردود الرواقيين يتصدى لهذا الأمر.

ويبدو أن للارتيابيّة التي طوّرها أركسيلاوس ملمحين، سعيٌ وراء *إبوخي* – الذي يعني بالنسبة إليه ما يعنيه عند سكتوس – وإنكارٌ لإمكان الظفر بالحقيقـة أو اليقين. والملمح الأول، كما سلف أن ذكرنا، مستمدٌ من محاورات أفلاطون. وكان أركسيلاوس يعرض تعاليمه على هذا النحو ويطلب من تلاميذه أن يـدافعوا عـن أطروحة، عادة ما تكون مشتقة من الفلسفة الرواقيـة، ثـم يعـرض حجّـة مـضادة لموقفهم. ويُفترض أن يدافع التلاميذ عن أنفسهم، ولا يلبث أركسيلاوس حتى يعيـد الكرّة. ويُفترض أن تنتهي العمليـة بطريـق مـسدود وبالإمـساك عـن الموافقـة عـلى الأطروحة وضديدها. وكـما سـبق أن قلنـا، يُفـترض أن أركـسيلاوس هـو أوّل مـن استخدم الحجج متكافئة القوى ترياقًا للاعتقاد. ويتألف الملمح الثاني في ارتيابيته مـن الزعم بأنه يمكن دائمًا القيام بذلك، أي الوصول إلى طريق مسدود من نوع ما يستلزم بدوره أنه يعتقد فيما يبدو أنه ليست هناك حقيقة، أو على الأقل ليس هنـاك موقـف لا يمكن الحجاج ضـده، ولهذا فإن المعصـومية محتّم أن تكون خاطئة.

غير أن الاعتراض الرواقي الأسـاسي ضـد فلـسفة أركـسيلاوس لم يكـن في صورة دفاع عن نظريتهم الإبستيمولوجية، بل ضد قدرة الأكاديميين عـلى الفعـل أو اللافعل (*apraxia* باليونانية). وحججهم شبيهة بتلك التي رأينا في الفصل 1، فهي تدور حول فكرة 'الموافقة' التي يتمحور حولها الجدال. ويمكن عرض حجّـة على فقد القدرة على الفعل على النحو التالي:

1. ليست هناك مظاهر دامغة، ولا يوجد سوى مظاهر غير-دامغة.

2. من غير المعقول تبنّي مجرد آراء، أي الموافقة على مظاهر غير-دامغة.

3. من غير المعقول الموافقة على أي مظهر.

تلزم (3) عن الجمع بين (1) و(2)، لأنه من غير المعقول الموافقة على مظاهر غير-دامغة، ولا يوجد سوى مثل هذه المظاهر. ولهذا فإن الأكاديمي لا يوافق على أي مظهر، لأن الموافقة تغامر بالوقوع في الخطإ والبطلان. ولكن إذا كان الفعل يتبع الموافقة والاعتقاد، فإن المرتاب يمسك أيضًا عن الفعل. وردّ الرواقي على هذا ذو شقين، أنه إذا كان الفعل دون موافقة، وكان هذا ما يقترحه المرتاب، فإن مثل هذا الفعل ليس فعل حيوان عاقل، مثل البشر، بل فعل حيوان غير-عاقل، كما أن هذا يستبعد إمكان أن يعيش الأكاديميون حياة خيّرة. وقد ارتأى كثير من الرواقيين أن الأكاديميين ملزمون بتبنّي اعتقادات؛ وكل شيء آخر مجرد كلمات. يقول إيبكتوتس، وهو فيلسوف رواقي عاش في القرن الأول ب.م.:

> حتى من ينكر أن تكون الأحكام صحيحة أو تكون المظاهر واضحة [أي المرتابون] ملزمون باستخدام كليهما. ولعلّك تذهب إلى حد قول إنه لا شيء يثبت صحة الحكم مثل العثور على شخص مكره على استخدامه في الوقت الذي ينكر صحته. أي هراء هذا؟ ما الذي تفعله؟ إنك تثبت أنك مخطئ بشكل يومي لكنك لا تتخلى عن هذه الجهود غير المجدية. حين تأكل، هل تمدّ يدك إلى فمك أم عينك؟ إلى أين تذهب حين تستحم؟ متى حدث أن خلطت بين قِدرك وصحنك، أو بين ملعقة وسيخ؟

(Discourses *II, 20*)

لقد اعتقد ببساطة أن الأكاديميين لم يكونوا جادين في رفضهم الموافقة والاعتقاد، لأن هذا يفضي إلى العجز عن الفعل، ويتّضح للجميع بمجرد الملاحظة أن الأكاديميين يفعلون، فهم يأكلون، ويمشون، ويتكلمون، إلخ.

ويبدو واضحًا أنه كان هناك حتى في الأكاديمية انشغال بالحجج بعدم القدرة على الفعل التي طرحها أركسيلاوس، لأنه ما إن أصبح كارنيدس قائدًا للأكاديمية، بعد قرن ونيّف من رحيل أركسيلاوس، حتى تغيّرت حججهم بعض الشيء وأضيف جانب جديد لفلسفة الأكاديمية. لقد أجرى كارنيدس تعديلًا طفيفًا على موقف أركسيلاوس وأضاف أنه على الرغم من أن المرتاب الأكاديمي لا يوافق، فإنه يستطيع أن ينكر أو يصادق على بعض الظواهر المقنعة (أو المحتملة). بعد ذلك جادل كارنيدس بأن هذا يكفي للفعل ولعيش حياة خيّرة.

وفي ضوء حجج الأكاديميين الأصلية على *إبوخي* أو تعليق الحكم، يجب أن يبدو غريبًا ألا يتأثر موقف كارنيدس القائل بوجود مظاهر مقنعة أو محتملة بهذه الحجج. والفرق هو أن موقف الرواقيين، الذي استهدفته حجج أكسيلاوس الأصلية، يقول بعصمة المظاهر الدامغة، وبأن الموافقة عليها يضمن بالتالي اعتقادات صادقة. ومؤدّى فكرة كارنيدس هو أن ما يكون مجرد مقنع أو محتمل كافٍ لترشيد الفعل. ويبدو أنه أوّل من اقترح هذا. وفي هذا الخصوص، يجب علينا في غياب العصمة تتبّع المقنع أو المحتمل فحسب.

وفيما يتعلق بالفلسفة المتأخرة، من المهم أن نلحظ أن ما يوصف هنا بأنه 'مقنع' أو 'محتمل' هو بلاتينية شيشرون 'probabile' وباليونانية 'pithanon'. وكما سوف نرى، هذا هو المصطلح الذي يستخدمه القرّاء والشرّاح طيلة تاريخ الارتيابيّة. وفي هذا السياق، لا تعني كلمة 'probabile' المحتمل بمعنى التكرار ولا تتعلق إطلاقًا بالمصادفة ونظرية الاحتمال – فمِثل هذا المعنى للمصطلح لم يجئ إلا في وقت متأخر جدًّا ونحن لا نعثر عليه إلا بدءًا من القرن السادس عشر، لكنّ تاريخه ليس غير متعلق بكتاب شيشرون الأكاديميا وكارنيدس. وقد استُخدم المصطلح اللاتيني بمعنى ما هو قابل للإثبات بالمعنى المنطقي أو الرياضي. أما المصطلح اليوناني 'pithanon' فيعني إلى حد كبير ما يعنيه المصطلح اللاتيني. ويبدو أن كارنيدس يزعم أن هذه المظاهر المقنعة، أو المحتملة، مقنعة لأنها تبدو

حقيقية، وبعض المظاهر أكثر إقناعًا من غيرها. وهو يصفها بأنها مظاهر حيّة. وعلى الرغم من أنها تبدو صحيحة، قد يثبت خطؤها (انظر نقاش الخطئية في الفصول 5، و8، و11). ويشرح شيشرون موقفه على النحو التالي:

> مؤدّى رؤية 'كارنيدس' هو أن هناك صنفين من المظاهر، يقسّم الأول وفق مبدإ أن بعض المظاهر دامغة، وبعضها ليس كذلك، فيما يقسّم الثاني وفق مبدإ أن بعض المظاهر مقنعة، وبعضها ليس كذلك. وتتعلق الحجج الأكاديمية ضد الحواسّ وضد الوضوح بالصنف الأول وينبغي ألا توجّه ضد الثاني. ولهذا فإن رؤيته، فيما يقول كليتوماخوس، تقول 'إنه بينما لا توجد مظاهر تسمح بمظاهر دامغة، توجد الكثير من المظاهر التي تسمح بالمصادقة. ولو لم تكن هناك مظاهر مقنعة لكان هذا مخالفًا للطبيعة' — والنتيجة هي القلب الكامل للحياة التي تتحدث عنها، لوكولس.
>
> (Acad. *2.99*)

وكليتوماخوس (187/ 186-110/ 109 ق.م.) المذكور هنا تلميذًا لكارنيدس تولّى في النهاية، عام 127/ 126 ق.م. قيادة الأكاديمية من بعده. وحجج الأكاديمية موجّهة ضد المظاهر الدامغة، لكن هذا لا يعني أنه ليست هناك مظاهر أخرى تبدو صحيحة، وبالتالي مقنعة بطرق مختلفة. لقد قلب كارنيدس حجّة اللافعل ضد الرواقيين أنفسهم بالإشارة إلى أنه لو لم تكن هناك مظاهر مقنعة لما كان هناك فعل. ومن المهم أن نلحظ أيضًا مدى تشابه وصف شيشرون لحجّة اللافعل بتنويعة هيوم التي عرضنا في الفصل 1. ذلك أنهم يتفقان على أننا إذا لم نأخذ الفعل في الحسبان، فإن المجتمع سوف يتوقف عن الوجود (انظر أيضًا الفصل 8).

ولكي يأخذ رؤيته في الفعل في الحسبان، يعقد كارنيدس تمييزًا بين ما يصفه الرواقيون بالموافقة وما يصفه بالمصادقة. ويشرح شيشرون هذا على النحو التالي:

> يُفترض أن يعلّق الشخص الحكيم [المرتاب] الموافقة بمعنيين: معنى عدم الموافقة على أي شيء أيًا كان؛ ومعنى الإمساك حتى عن أي استجابة تبيّن أنه يصادق أو لا يصادق على شيء ما، فلا يقول 'نعم' ولا يقول 'لا' عن أي شيء. وفي ضوء هذا التمييز، يقبل الشخص الحكيم تعليق الموافقة بالمعنى الأول، فلا يوافق على أي شيء؛ لكنّه يتمسك بموافقته بالمعنى الثاني، بحيث إنه بقفو المقنع حين يحضر أو يغيب، يستطيع أن يردّ بقول 'نعم' أو 'لا'.
>
> (Acad. *2.104*)

وهناك معنى يمكن للأكاديميين وفقه قبول المظاهر المقنعة، ليس من خلال الموافقة عليها، بل بقفو المظاهر أو تركها تستدرجنا للفعل. ولهذا فإننا لا نقرّر وفق رؤية كارنيدس ولا نعلّق الحكم حول أي شيء. ذلك أن المصادقة لا تعني الحكم بصحة شيء ما، بل تعني فحسب مسايرة التيار. ويبدو أيضًا أنه يعتقد أن هذه المظاهر المقنعة تأتي بدرجات، بحيث تكون أكثر أو أقلّ إقناعًا. ويبدو أن هذه فكرة جديدة في عصر كارنيدس، لم يأخذ بها البيرونيون ولا الأكاديميون الأوائل، الذي كانوا يرون أن كل المظاهر مقنعة بالقدر نفسه (*PH* 1.227) ولا تأتي بدرجات إطلاقًا.

غير أنه تصعب رؤية مفاد التمييز بين الموافقة والمصادقة. ويتّضح أن المرتاب الكارنيدسي لا يصادق على كل المظاهر المقنعة، لأنه يعتقد فيما يبدو أن جزءًا من كون المظهر مقنعًا، أو جزءًا من عملية المصادقة عليه، يتمثّل أيضًا في اختبار هذا المظهر. لقد تم "التدقيق" بطريقة ما في المظهر المقنع المصادق عليه (*PH* 1.229) بحيث يشكّل الصورة التي نكون فيها أقرب ما نكون إلى الحقيقة. وعلى هذا النحو تكون فرصنا أكبر في أن نكون محقّين، وفي ألا نتسرع في أفعالنا وألا نقع في أخطاء. غير أن الطريقة التي يَعرض بها هذا تقوّض فيما يبدو التمييز بين الموافقة والمصادقة. إذ كيف ندقّق في المظاهر وكيف نختار أيها نقفو؟ ألا يستلزم هذا أنه

يلزمنا أن نوافق أو نقرّ بطريقة ما؟ وهل المصادقة مجرد موافقة ضعيفة؟ ألا يبدو هذا مجرد تلاعب بالألفاظ؟ يظهر أن التمييز يفضي إلى إثارة أسئلة أكثر مما يجيب عنها. كما أنه يثير اعتراضًا ممكنًا للرؤية لا يتوانى الرواقيون في استغلاله. ويطرح لوكولس الحجّة الرواقية ضد كارنيدس على النحو التالي:

> مؤدّى فكرتهم – التي ألحظ أنك أُعجبت بها بوجه خاص – هو أن هناك مظاهر 'مقنعة'، أو 'ذات طبيعة صدقية'، وهذا ما يستخدمون كقاعدة مرشدة لتسيير أمورهم الحياتية وفي التقصي والحجاج. ولكن كيف يمكن لهذه أن تكون قاعدة للصدق والكذب إذا كان عدم قابليتها للتمايز يعني أننا لا نستطيع أن نحصل على تصوّر للصدق والكذب؟ وإذا كان لدينا مثل هذا التصوّر، يجب في النهاية أن يختلف الصدق والكذب اختلاف الصواب والخطأ. ولكن ليس هناك اختلاف بينهما، وليست هناك قاعدة: مَن مظاهره ليست مميَّزة لما هو صادق لكنّها مشتركة مع الصادق والكاذب على حد السواء، عاجز بالمطلق عن الحصول على أي معيار أو علامة للحقيقة.
>
> (Acad. *2.32-33*)

ولعلّ وصف لوكولس للمظهر المقنع بأنه 'ذو طبيعة صدقية' ليس جيّدًا، لكنّه لا يبتعد كثيرًا عن وصف مصادر أخرى. وتستفسر المشكلة التي يشير إليها عن الكيفية التي يمكن بها الحكم على شيء بطريقة بعينها أو حتى قياسه بطريقة ما إذا لم يكن لديك معيار تقيسه به. لكن هذا على وجه الضبط هو ما يبدو أن الأكاديميين ينكرونه. على ذلك، يبدو أن كارنيدس يحتاج إلى نوع من المعيار كي يكون قادرًا على أن يقول إن بعض المظاهر أكثر إقناعًا من غيرها. وكما سوف نرى في الفصل 3، يطوّر أوغسطين حجّة مماثلة ضد الأكاديميين.

وحسب أركسيلاوس وكارنيدس، لا يوافق الحكيم الأكاديمي، أو الشخص

الحكيم، ولا يتبنّى اعتقادات حول الكيفية التي يكون بها العالم الخارجي. والواقع أنه يبدو أن كليهما يزعم استحالة الحصول على اعتقادات صادقة، ما يستلزم بدوره رفض الموقف الرواقي ووجهة نظر الرواقيين المتعلّقة بالحكيم. ومن بين أسباب أركسيلاوس لعدم الموافقة على أي شيء تنكّب الخطأ، ولكن يبدو هنا أن موقف كارنيدس يختلف بشكل أساسي، لأن الحكيم عنده يصادق، بعد التدقيق، على المظاهر المقنعة التي قد تكون، على الرغم من التقصي النسقي، خاطئة. ولهذا فإن الشخص الحكيم يقع أحيانًا في الخطأ.

وكان فيلون لاريسا قد قام بدور مهمّ بوجه خاص في تاريخ الارتيابيّة، فكما سبق أن ذكرنا، عرف وأُعجب شيشرون من خلاله بالارتيابيّة الأكاديمية، ومن خلال شيشرون عرف التقليد الوسيط اللاحق الارتيابيّةَ الأكاديمية، والأهمّ من هذا أن أوغسطين اضطلع عبر تأثير شيشرون بمهمة دحض الارتيابيّة في كتابه الأول بعد اهتدائه إلى المسيحية، ضد الأكاديميين (*Against the Academics*)، الذي سوف ننعم النظر فيه في الفصل 3. وكان فيلون هو نفسه قد درس على يد كليتوماخوس في أثينا وتولّى في النهاية قيادة الأكاديمية. وبعد الحرب الميثرادية الثانية أُغلقت المدرسة فانتقل إلى روما حيث وجد فيها يبدو أن لديه فيها معجبين كثرا. وهناك ألّف ما أصبح يعرف بعمليه الكتب الرومانية (*Roman Books*)، اللذين ضاعا الآن، ولكن يبدو أنهما أثارًا خلافًا بين أتباعه في الأكاديمية. وقد نشب الخلاف، على الأقل حسب شيشرون، بين أنتيكوس العسقلاني، الذي كان في الأصل تلميذًا لفيلون، ثم نقل الأكاديمية في النهاية صوب ما يعرف بـ الأكاديمية القديمة، وبين تعاليم أفلاطون الأساسية. وتقترح المصادر أن فيلون أسّس أكاديمية رابعة، وأن أنتيكوس أسّس أكاديمية خامسة.

وكان هناك جدال علمي حول ما يشمله الكتب الرومانية وحول مصدر الخلاف، وقد تمحور جزء من الجدال حول الإبستيمولوجيا ومقترحات متنوعة بخصوص ما تكونه رؤية فيلون. ويبدو واضحًا أنه انتقل إلى دوغمائية أقوى وأنه إما اقترح، مطوّرًا رؤية كارنيدس، أن المظهر المحتمل بالحدّ الأعظم كاف للاعتقاد

في صدق شيء ما، أو أقرّ أن العالم متناقض كما يظهر وأن هذا هو الأساس الحقيقي لتعليق الحكم. وهناك من جادل بأن الخلاف مع أنتيكوس قد نشب بسبب زعم فيلون أن هناك أكاديمية واحدة وأنه من الخطإ تقسيمها إلى أكاديمية قديمة وأخرى جديدة. ويبدو أن المستهدف هنا هو أنتيكوس الذي كان له أتباع كثيرون وكان يقترح أن تعود الأكاديمية إلى رؤى الأكاديمية القديمة. ويمكن رؤية الحجّة التي صاغها فيلون لتجسير الهوّة بين أفلاطون وأركسيلاوس منعكسة في زعم أوغسطين بوجود مذهب سري لدى الأكاديمية لا يبوح به أصحابها إلا لمن يمكث معهم فترة طويلة. ولعلّ المذهب السري هو رؤى أفلاطون الأصلية وأن الارتيابيّة شيء طرحوه، في أفضل الأحوال، ضد أفكار بديلة حول ما تكونه الحقيقة وحول مأتاها. وحسب وجهة النظر هذه، كانت الأكاديمية في الأصل مدرسة دوغمائية تعتبر المعرفة والاعتقاد والصدق مسألة تأمل جواني وتذكّر للمُثل السرمدية، لكنّهم شكّلوا منذ أركسيلاوس جبهة استهدفت رؤى أخرى ذات نزوع إمبيريقي بخصوص المعرفة واكتساب الاعتقادات، ربما بوجه خاص من أجل تبيان خطأ وجهة هذه الرؤى. ومهما يكن من أمر، فإنه يصعب الحكم بتأويل جاد في ضوء ما يتوفر لدينا الآن من مواد وما نعرفه عن أركسيلاوس وكارنيدس.

ولكن ماذا عن شيشرون نفسه؟ هل كان تابعا لفيلون؟ تضعب أحيانًا معرفة الموقف الذي خلص إليه شيشرون باستثناء ما نصفه بشكل مرن بالارتيابيّة الأكاديمية. غير أنه يتّضح حين نشمر في التدقيق في النص أنه أكثر إعجابًا بتنويعة كليتوماخوس للأكاديمية الارتيابيّة منه بتنويعة فيلون. ففي عرضه ورفضه لحجّة اللافعل، يستبين أن شيشرون يصادق على حل كارنيدس أن المرتاب يقبل مظاهر مقنعة. وفي بداية خطبته التي ألقاها بعد خطبة لوكولس يقول عن نفسه إنه ليس شخصًا حكيمًا بل "صاحب اعتقادات عظيم" (*Acad.* 2.66)؛ غير أنه يعرض موقف الشخص الحكيم، حيث تتمثّل أعظم قوى مثل هذا الشخص "تحديدًا في التأكد من أنه لا يُخدع وفي حرصه على ألا يُخدع" (*Acad.* 2.66). ولتحقيق هذا،

"يمسك الحكيم عن المصادقة على أي شيء كاذب، ولا يوافق إطلاقًا، ولا يتبنى أي رأي" (*Acad.* 2.65). وحسب شيشرون، يمكن القيام بهذا وفق تصوّر مثالي في الفعل، ما دام الشخص الحكيم لا يصادق إلا على مظاهر مقنعة.

وهناك الكثير من الفقرات المهمة في كتاب شيشرون الأكاديمية، ولعلّ الفقرة التالية من بين أروعها:

> لأن لدى الأكاديميين مقاربة منهجية، سوف أعرض حججهم بشكل نسقي. يحاول النمط الأول إثبات أنه غالبًا ما تكون هناك انطباعات [مقنعة] عن أشياء لا وجود لها إطلاقًا، فأذهاننا تتحرك بشكل خاوٍ بما ليس حقيقيًا بقدر ما تتحرك بما هو حقيقي. وفي النهاية، فيما يقولون، تزعم أن بعض الانطباعات أرسلها الله، على سبيل المثل في الأحلام أو وحي وسطاء الوحي، أو في الآيات، أو في أحشاء الحيوانات، ... حسنٌ، فيما يتساءلون، فكيف يستطيع أن يخلق انطباعات مقنعة لكنّها خاطئة، ولا يستطيع أن يخلق انطباعات مقنعة تقترب من الحقيقة؟ وإذا كان يستطيع هذا، فلماذا لا تكون الانطباعات المقنعة وحدها التي يمكن تمييزها [عن الانطباعات الصحيحة] ولكن بصعوبة بالغة؟ وفي هذه الحالة، لماذا [الانطباعات المقنعة وليس الخاطئة] هي التي لا تختلف إطلاقًا [عن الانطباعات الصحيحة]؟
>
> (Acad. *2.47*)

هنا، على لسان لوكولس، يعرض شيشرون حجّة تبدو أول وهلة شبيهة بتعليق عابر، لكنّها تنطوي على بذرة واحدة من أهم الحجج في تاريخ الفلسفة. مؤدّى الفكرة المعروضة هنا هي فكرة إله يستطيع أن يضللنا نحن البشر بطريقة نسقية. وكما يقترح، يمكن لمثل هذا الإله أن يعرض علينا أو يختلق مظاهر مقنعة لكنّها خاطئة. والواقع أن هذا الإله يستطيع أن يخلق انطباعات يستحيل تمييزها

عن الانطباعات الصحيحة على الرغم من كونها في واقع الأمر خاطئة. وسياق هذه الفقرة عرض يقوم به لوكولس لموقف الأكاديميين وحججهم ضد الرواقيين. وفي الفقرة الموالية، يرسم الخطوط العريضة لحجج سبق لنا ذكرها تتحدث عن توائم، وأوهام، وأحلام، وشياطين، وسكارى. ولم يحدث أن قام شيشرون أو أي مرتاب قديم أن عاد إلى فكرة الإله المضِّل هذه، على الرغم من أنها قد تكون أقوى حجّة على الارتيابيّة، لأنها حين تصاغ في أشدّ صورها تطرفًا تشمل عناصر ما يسمى بالارتيابيّة الشاملة في العالم الخارجي. ويُفترض أنه إذا كان هناك إله كلي القدرة يضلّلنا، لن نستطيع أن نعرف أننا نتعرض للتضليل، ولا أن نثق في أي من مظاهرنا. من الممكن تمامًا أن نكون على مستوى كلي جهلة تمامًا بالعالم من حولنا. وتصعب رؤية كيف يتسنى أن تكون لدى الرواقي أو أي فيلسوف دوغمائي آخر في ذلك العصر حجّة مضادة لهذا الزعم. ولكن شيشرون، كما أشرنا، وقف عند ذلك الحدّ ولم تُطرح الفكرة ثانية إلا في القرن الرابع عشر – ليس عبر شيشرون، أو على الأقل ليس عبره بأي شكل واضح – حين تطوّرت إلى الحجّة التي تعرف الآن بحجّة الارتيابية في العالم الخارجي، التي اشتهر بها ديكارت، فضلًا عن آخرين.

والحال أن الارتيابيّة الأكاديمية لم تجادل إطلاقًا في فكرة الارتياب في العالم الخارجي، فالمرتابون القدماء كانوا يعملون دائمًا فيما يبدو مفترضين وجود عالم خارجي. وكان موضع انشغال سكتوس والأكاديميين هو تيسّر هذا العالم لنا. ولم يكونوا يعتقدون أنه ميسّر لنا، لأن مبلغ ما لدينا مظاهر، وهي ليست معيارًا موثوقًا للاعتقاد بخصوص العالم، الذي لم ينكروا إطلاقًا وجوده. ولكي تنطلق الفكرة، نحتاج إلى إله كلي القدرة أو إلى شيطان ماكر، يستطيع التلاعب في كل سبل اتصالنا بالعالم الخارجي ويجعلنا نعتقد أن العالم مختلف تمامًا عما يكونه الواقع، أو نعتقد في وجوده على الرغم من أنه لا وجود له.

ملخص الفصل 2

- أصبحت مدرسة أفلاطون، الأكاديمية، ارتيابيّة تحت قيادة أركسيلاوس (316/ 315–241/ 240 ق.م.). ويشار إليها باسم الأكاديمية الوسيطة.
- وهي تُمَيَّز عن الأكاديمية الجديدة تحت قيادة كارنيدس (214–129/ 128 ق.م.)
- أركسيلاوس وكارنيدس هما أهم المرتابين الأكاديميين.
- المصدر الرئيس لأفكارهما هو عمل شيشرون (106–43 ق.م.) الأكاديمية.
- دافع أركسيلاوس عن تعليق الحكم (إيوخي) تأسيسا على حجج تكافؤ القوى.
- تأثّر منهجه بحجاج سقراط في محاورات أفلاطون.
- غالبًا ما يُعرف أركسيلاوس بخصومته مع زينون، الفيلسوف الرواقي.
- اعترض على النظرية الرواقية في المظاهر الدامغة، التي يرى الرواقيون أنها تفضي إلى اعتقادات معصومة في وجود شيء هنا والآن.
- طرح أركسيلاوس عدة حجج ضد مثل هذه المظاهر، من بينها حجج مؤسّسة على الأوهام، والأحلام، والأشياء المتماثلة تمامًا.
- وجادل بدلًا من ذلك بأنه ينبغي على المرء ألا يوافق على أي مظهر.
- وردّ الرواقيون بحجّة تقول إن من لا يوافق لا اعتقادات لديه، ويعجز من ثم عن الفعل (ما يعرف بحجّة اللافعل).
- وباعتباره هذا، طوّر كارنيدس رؤية لا يوافق وفقها المرتاب الأكاديمي لكنّه يتتبّع مظاهر محتملة أو مقنعة.
- وهو يميز بين الموافقة والمصادقة.

قراءات إضافية

ترجمات أكاديميا شيشرون

Brittain, C. (trans. with introduction and notes), *Cicero: On Academic Skepticism*, Indianapolis, IN/Cambridge: Hackett, 2006.

(أفضل ترجمة إنجليزية لعمل شيشرون وهي تشمل مقدّمة مفيدة جدًّا).

تشمل The Loeb Classical Library التي نشرتها جامعة هارفرد طبعة وترجمة لكتاب **الأكاديمية** (*Academica*).

مصادر أخرى للارتيابيّة الأكاديمية

Hicks, R. (ed. and trans.), *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers* (Loeb Classical Library), 2 vols., Cambridge, MA: Harvard University Press, reprint of 2nd edition, 1991 .

(توجد ترجمات مختلفة قليلة لـ *DL*، لكن هذه الترجمة جيّدة جدًا وهي تشمل أيضًا النص اليوناني للمراجعة. ويشمل *DL* مداخل حول أركسيلاوس وكارنيدس).

Inwood, B. and L.P. Gerson (eds. and trans.), *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*, Indianapolis, IN/Cambridge: Hackett, 1997.

(مجموعة من قراءات ومصادر الفلسفة الهلنستية تشمل مصادر عديدة للارتيابيّة الأكاديمية).

Long, A.A. and D.N. Sedley (eds. and trans.), *The Hellenistic Philosophers*, translation and philosophical commentary in vol. 1, Greek and Latin texts and philological commentary Academic Skepticism 39in vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1987 .

(مجموعة أخرى من موادّ المصادر الأولية في الفلسفة الهلنستية بوجه عام، لكنّها تشمل الكثير من مصادر الارتيابيّة الأكاديمية المغايرة لشيشرون).

مصادر ثانوية مهمة

Allen, J., "Carneades", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 edition), ed. Edward N. Zalta, https://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/carneades ./

Brittain, Charles, *Philo of Larissa: The Last of the Academic Sceptics*, Oxford: Oxford University Press, 2001 .

Brittain, Charles, "Arcesilaus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 edition), ed. Edward N. Zalta, https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/arcesilaus ./

Hankinson, R.J., *The Skeptics*, New York: Routledge, 2016 .

Thorsrud, H., "Carneades", *in Skepticism: From Antiquity to the Present*, ed. Diego Machuca and Baron Reed, London: Bloomsbury, 2018: 51–66 .

Vogt, Katja, "Ancient Skepticism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 edition), ed. Edward N. Zalta, https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ skepticism-ancient ./

(أفضل عرض شامل للارتيابيّة القديمة).

الفصل الثالث

3

أوغسطين والارتيابيّة الوسيطة المبكّرة

يبدأ تاريخ استقبال الارتيابيّة الأكاديمية بأوغسطين هيبو (354-430م). وكما سبق أن ذكرنا، لم يكن للارتيابيّة البيرونية وسكتوس سوى أثر ضئيل حتى العصور الوسطى اللاحقة، ولم يكن أوغسطين يعرف شيئًا عن سكتوس. وحتى لو تسنّى له الاطلاع على أعماله، فإنه على حد علمنا لم يكن يتقن اليونانية، ولهذا ما كان له على أي حال أن يقدّر قيمة هذه الأعمال. وبدلًا من ذلك، كان شيشرون وعروضه للارتيابيّة الأكاديمية موضع اهتمام أوغسطين والعصور الوسطى المبكّرة. وكما سوف نرى، استعاد شيشرون تأثيره بعد أن عرفت الفلسفة اليونانية سكتوس.

وأوغسطين أحد أهمّ المفكّرين المسيحيين تأثيرًا في كل العصور، وهو يُعرف بأنه أهم آباء الكنيسة، وقد قام بصياغة الكثير من الأسس اللاهوتية والفلسفة للكاثوليكية، كما نعرفها. وقد أخبرنا بقصة هديه في كتابه **اعترافات** (*Confessions*)، الذي أصبح أشهر كتبه واعتُبر بوجه عام أوّل سيرة ذاتية في الأدب الغربي. وفي هذا العمل رسم الخطوط العريضة لحياته وفكره بدءًا مما اعتبره شبابه الآثم وانتهاء بهديه عام 386م.

نشأ أوغسطين في شمال أفريقيا، في قرية صغيرة، قريبة من قرطاجة في أطراف الإمبراطورية الرومانية. وكان أبوه مديرًا في وظيفة متواضعة، وكانت أمّه،

مونيكا، مسيحية ورعة. وفي سن المراهقة انتقل إلى قرطاجة للدراسة، وفيها اكتشف عمل شيشرون، الذي ضاع الآن، هورتنسوس (*Hortensius*)، والذي وصفه بأنه نوع من الإلهام، وقد أورث فيه حب الحكمة والبحث الفلسفي. ومقارنة بأعمال شيشرون، بدت له الكتب المقدسة، فيما يقول، فاترة تعوزها الإثارة، وقد أكد كيف أن اعتزازه بنفسه صعّب عليه اكتشاف معناها العميق. وفي هذه الفترة من حياته استُدرج إلى المانوية.

وكان المانويون آنذاك طائفة مسيحية نشطة في شمال أفريقيا، وقد اشتهروا برؤية تقول إن هناك قوى للخير والشر في العالم – وهذه رؤية اعتبرها أوغسطين، بعد هديه، هرطوقية، ومنذ ذلك الحين اعتبرت الكنيسة المسيحية المانوية هرطقة. وفي النهاية أصبح أوغسطين غير راض عن تأويلات مذهبية بعينها وعن عجز قائد الطائفة على تفسير مشاكله الفلسفية، كالنزاع الذي وجد بين أصل الشر وخيرية الله. وهذه مشكلة سوف يحاول أوغسطين حلّها بطريقتها الخاصة والمؤثّرة. وفي ضوء هذه الانشغالات، يقول في اعترافات إنه بدأ في الشكّ في كل شيء. وعلى حد تعبيره:

> وفق هذا، وعلى منوال الأكاديميين، كما يُفهمون بوجه عام،
> شككت في كل شيء وتقلّبت بين كل شيء. وقد قررت التخلّي

عن المانوية، لأنني لم أستطع البقاء في طائفة أصبحت أفضل عليها فلسفات بعينها.

(Conf. *V. 14.25*)

ويضيف في نهاية الجزء الخامس أنه لم يتخلّ عن العقيدة المسيحية، بل تبنّى بأسلوب ارتيابي حقيقي العقيدة التي غرستها أمه في صدره. ولأن كل شيء موضع شكّ ولا شيء يقيني، لجأ المرتاب إلى العادات والتقاليد.

وهناك خلاف بين البحّاث حول مدى تفاني أوغسطين في الالتزام بالارتيابيّة الأكاديمية بعد تخلّيه عن المانوية. وقد جادل البعض بأنه كان مرتابًا مخلصًا لفترة بعينها قبل هديه وبأنه درس بشكل مكثف أعمال المرتابين الأكاديميين. غير أن هناك من جادل بأنه لم يكن إطلاقًا مرتابًا مقتنعًا وأن الارتيابية الأكاديمية أمّنت له فحسب وسيلة للتشكيك في المانويين ولرفضهم. والحال أنه يصعب معرفة مدى تفانيه في الالتزام بالارتيابيّة، غير أنه يستبين أن الأكاديميين قاموا بدور مهمّ في بحثه عن الحكمة، وأن الأكاديمية كانت أوّل مدرسة فلسفية رفضها بعد هديه.

وكما يخبرنا في **اعترافات**، كان عمره 19 عامًا حين عثر على أعمال شيشرون وبدأ سعيه من أجل الحكمة. وقد اهتدى حين بلغ عمره 32 عامًا، حيث أمضى عقدًا من الأعوام الثلاثة عشرة هذه مع المانويين، فيما أمضى بقية الأعوام في شكّ معتبر يقال إنه درس فيها أيضًا، إلى جانب الأكاديميين، الأفلاطونية المحدثة والكتب المقدسة. وقد قام أمبروز (340-397م)، أسقف ميلانو، الذي كان أوغسطين يحضر قداساته، بدرو مهم في هديه. وحسب التقليد، كان أمبروز أيضًا هو من قام بتعميده.

ويصف أوغسطين في الجزء الثامن من **اعترافات** الصراع الفكري والعاطفي والتطوّر نحو الهدي. وهذا الجزء هو أشهر أجزاء الكتاب، وهو يشمل اقتباسات شهيرة من بينها الفقرة التالية:

غير أني كنت شابًا شقيًّا، بئيسًا في بداية مراهقتي حين صليت لك من أجل العفة وقلت: "اضمن لي العفة وكبح الشهوات، ولكن ليس الآن". لقد خشيت أن تستجيب بشكل فوري لدعائي، وتسرع إلى إشفائي من مرض الشهوة الذي كنت أؤثر تلبيتها على كبحها.

(Conf. *VIII. 7.17*)

وفي أعمال أخرى، عبّر عن هديه بأسلوب مختلف بعض الشيء ولاحظ أنه لم يكن يتخلّى عن حياة آثمة، بل كان يسعى إلى قهر الارتيابيّة، عمليًّا على أقل تقدير.

غير أن السؤال ظلّ قائما في نفسه حول كيفية التغلب فكريًا على الارتيابيّة. وقد عرض جهوده للقيام بهذا، فلسفيا، في ضد الأكاديميين (*Contra Academicos*) والمعلّم (*De magistro*)، لكننا نجدها أيضًا في صورة مختزلة في أعمال أخرى. وينتمي ضد الأكاديميين إلى مجموعة أعمال فلسفية كتبها عام 387م بُعيد هديه. وكانت درايته بالارتيابيّة الأكاديمية مستمدّة حصريًّا من كتاب شيشرون الأكاديمية وإلى حد ما من هورتينسوس. ويمكن قراءة المعلم، الذي كُتب بعد سنوات قليلة، على أنه مواصلة واستكمال لكتاب ضد الأكاديميين. وفي وصفه إياه، يقول أوغسطين إنه حاول فيه شرح أنه ليس هناك معلّم آخر وواهب للمعرفة غير الله. ويعوّل هذا الكتاب على محاورة أفلاطون المينون (*Menon*) ويعرض نظرية أوغسطين في النور التي أصبحت غاية في الأهمية في العصور الوسطى.

وكتاب ضد الأكاديميين هو ردّ أوغسطين الأساسي والمعزّز الوحيد على حجج المرتابين الواردة في كتب شيشرون. وكما هو الحال مع شيشرون، تبنّى هذا الكتاب أسلوب المحاورات. وفي الجزء الأول، يبدأ من افتراض أن الشخص الحكيم يرغب في أن يكون سعيدًا ويتساءل عما إذا كانت الحكمة تكمن في العثور على الحقيقة أم في السعي وراءها. وفي الجزء الثاني يطوّر الرؤية الأكاديمية

الدوغمائية التي تقول باستحالة المعرفة وبأن الشخص الحكيم لا يعرف شيئًا. أما رفضه الرئيس للارتيابيّة الأكاديمية فقد طوّره أساسًا في الجزئين الثاني والثالث.

وفي الجزء الأول، يتبنّى لستيوس، وهو تلميذ لأوغسطين، المذهب الأكاديمي ويقرّ أن البحث عن الحقيقة، حين يتم بالطريقة الصحيحة، يكفي لإنتاج السعادة الوحيدة المناسبة للكائنات البشرية. ""غير أن غاية الإنسان هي أن يبحث بشكل كامل عن الحقيقة""، فيما يقول، لكن تريجتيوس، وهو تلميذ آخر، يقول: ""بودّنا بكل توكيد أن نصبح سعداء. وإذا استطعنا الوصول إلي السعادة دون الحقيقة، لن نحتاج إلى البحث عن الحقيقة"" (*CA&T: 6*). ولكن بحسبان أن الشخص السعيد شخص حكيم، يبدو أن الحقيقة تظل مهمة. ويضيف: ""لأننا""، فيما يقول تريجتيوس، 'نعتبر السعيد رجلًا حكيمًا، كاملًا في كل شيء. وكل من يظلّ يبحث ليس كاملًا. ولهذا فإني لا أرى إطلاقًا كيف تستطيع أن تقرّ إنه سعيد"" (*CA&T: 6-8*). ثم يضيف: ""ولهذا فإن الإنسان لا يستطيع أن يكون سعيدًا. إذ أنّى له أن يكون، ما دام لا يحصل على ما يرغب فيه بهذه القوة"" (*CA&T. 1.10-11*). وفي النهاية يتفقان على أن الكائن البشري الذي يتخلّى عن شهوته للحقيقة لن يكون سعيدا. وفيما يلي ما يقوله تريجتيوس ولستيوس في فقرة من الكتاب الأول:

> "على ذلك فإن الإنسان قد يصبح سعيدًا إذا استطاع أن يعيش وفق ذلك الجزء من روحه الذي يجب أن يتحكم في الإنسان. ولهذا، فإنه يستطيع العثور على الحقيقة. وخلافًا لهذا ينبغي عليه أن يتصرف بحكمة وألا ينشد الحقيقة، كي يتجنب ضرورة أن يكون شقيًّا لفشله في الحصول عليها."
>
> "هذه هي السعادة البشرية"، يجيب لستيوس، "البحث عن الحقيقة بشكل كامل! ... وكلّ من يبذل جهدًا من أجل اكتشاف

الحقيقة، بالقدر الذي يستطيعه ويلزمه الإنسان، سعيد – حتى إن لم يكتشفها."

(CA&T: *11*)

السؤال هو ما إذا كانت السعادة تنطوي على الحقيقة، أو ما إذا كان البحث عن الحقيقة كاف للسعادة. وفي هذا الصدد الأخير، يمكن للمرتاب أن يكون سعيدًا بشكل كامل بالبحث المثابر عن الحقيقة، ولكن، فيما يتساءل تريجتيوس، هل هذا يكفي؟ إنه يطلب شيئًا أقوى يمكن صياغته على النحو التالي – على الرغم من أنه ليس بأي حال حجّة استنباطية:

إذا كان هناك شيء يشتهيه المرء لكنّه لا يستطيع الحصول عليه، فإنه ليس سعيدا.

كل البشر السعداء يشتهون الحقيقة.

لا إنسان يستطيع الحصول على الحقيقة.

لا إنسان سعيد.

ولكن بعض الناس سعداء.

ولهذا يمكن لبعض البشر الحصول على الحقيقة.

لعلّ النتيجة ضعيفة، لكنّها تقرّ أن المعرفة ممكنة على الأقل إذا افترضنا أن بعض الناس سعداء بالفعل وأن السعادة ترتبط بالحصول على المعرفة والحقيقة. ويمكن وصف هذه الحجّة بأنها مؤسّسة على السعادة.

بعد ذلك يلتفت أوغسطين في الجزء الثاني إلى نقد مفصّل للارتيابيّة، حيث يقول:

يرى الأكاديميون أن الإنسان غير قادر على الحصول على معرفة فيما يتعلّق بأمور الفلسفة، ويقرّ كارنيدس أنه لا يعبأ بالأمور الأخرى. غير أن الإنسان قادر على أن يكون سعيدًا، ومجمل واجب الرجل الحكيم – كما قلتَ يا ليسنتيوس في النقاش السابق – إنما يُنجز في البحث عن المعرفة. وعن هذا يلزم أن الرجل الحكيم لا يوافق على أي شيء.

(CA&T: *35-36*)

وبعد أن يقول هذا، يعرض حجج الأكاديميين ضد المعايير الرواقية للمظاهر الدامغة، ويتساءل عما إذا كان رفضهم لكل المعايير لا يعني بالفعل أنهم لا يقومون بأي شيء. "وفق هذا، يبدو أن الأكاديميين يصوّرون رجلك الحكيم، الذين يعتقدون أنه لا يصادق على شيء، على أنه يغطّ دائمًا في سباته ويتحلّل من كل واجباته" (CA&T: *37*). وحسب شرح أوغسطين، هنا يطرح كارنيدس فكرته حول الإقناعية أو الاحتمال أو 'شبه الحقيقة'، كما يسميها أوغسطين، التي تؤمّن شيئًا للشخص الحكيم يتبعه ويسلك وفقه.

ويمكن وصف الحجّة التي يعرضها أوغسطين بالحجّة المؤسّسة على الصدقية. وهي حجّة ضد موقف كارنيدس كما وصفه شيشرون، مؤدّاها أن المرتاب لا يستطيع الحصول إلا على المحتمل أو القريب من الحقيقة. وهذا حسب أوغسطين مستحيل دون معرفة سابقة بالمعرفة. وهو يسخر من موقف كارنيدس، أو الأكاديميين الجدد كما يسميهم، بالإشارة إلى أن موقفهم أحمق وشبيه بقول من قال "أنا لا أعرف أباه إطلاقًا، ولم يسبق لي أن سمعت أي أخبار عن شكله، لكنّه يبدو لي شبيها بأبيه!" (CA&T: *44*). والأكاديميون يتّبعون ما يشبه الحقيقة على الرغم من أنهم لا يعرفون الحقيقة نفسها. وحجّة أوغسطين شبيهة تمامًا بحجّة نجدها في محاورة أفلاطون الفيدون (*Phaedon*). يقول أفلاطون:

أنّى ما اعتقد شخص ما يرى شيئًا ما أن ما يراه الآن يشبه شيئًا آخر موجودًا، لكنّه يقصر عن ذلك، ولا يماثله تمامًا، بل هو أدنى منه، ألا يلزم أن يكون عرف مسبقًا ذلك الشيء الذي يقول إن ما يراه يشبهه لكنّه يقصر عن مماثلته؟

(74d9–e4)

إذا كان لي أن أقارن س بـ ص، يلزم أن يكون قد سبقت لي معرفة ص، ما يعني أن صحة موقف الأكاديميين الجدد، أي موقف كارنيدس، تتوقف على افتراضهم معرفة ما. وهناك حجّة مشابهة استخدمها سكتوس، كما رأينا، وقد أصبحت مشهورة في العصور الوسطى أيضًا. وهي هنا تُستخدم في الجدال ضد الموقف الارتيابي، لكنّها خلافا لذلك حجّة على الارتيابيّة أو ضد التمثيلات في الإدراك الحسّي.

وبعد هذه الحجج، يلتفت أوغسطين لما يجب اعتباره هجومه الرئيس على الأكاديميين. وحسب رؤيته، هناك موقفان أكاديميان مميّزان، إنكار المعرفة والنصح بتعليق الحكم. دعونا نبدأ بتعليق الحكم. ويمكن صياغة الحجّة عليه، التي يجادل أوغسطين ضدها، على النحو التالي:

ليس من الحكمة المغامرة بالوقوع في الخطأ.

من يوافق على ما لا يعرف إنما يغامر بالوقوع في الخطأ.

لا أحد يعرف أي شيء.

ليس من الحكمة الموافقة على أي شيء.

يهاجم أوغسطين المقدّمة الأولى، بالإشارة إلى اعتراف كارنيدس بأنه في غياب شيء يحلّ بديلًا عن الموافقة، مثل تتبّع الوجيه، يصبح الفعل مستحيلًا. والأفعال تغامر بالوقوع في الخطأ، وكذا شأن الأحكام، لكنّه يستحيل الإمساك

عن الفعل وعن إصدار الأحكام. وكما سبق أن رأينا، هذه حجّة تشبه إلى حد كبير حجّة طرحها الرواقيون أنفسهم ضد الأكاديميين.

غير أن الحجّة ضد العنصر الأول في الارتيابيّة الأكاديمية، أي إنكار المعرفة، أكثر تركيبًا. لاحظ هنا أن أوغسطين في رفضه للموقف الأكاديمي يتحدث عن المعرفة، التي رأينا أنها لم تكن موضع خلاف بين الرواقيين والأكاديميين. سوف نعود إلى هذا الأمر في هذا الفصل. وتبدأ الحجّة بإقرار أوغسطين أن القول بوجود معرفة بوجاهة القول بعدم وجودها، ثم يضرب ثلاثة أمثلة على أحكام يزعم أنها محصّنة ضد الارتيابيّة ويتبنى تنويعة من معيار زينون للصدق "أنه ليست هناك علامات مشتركة بين المظهر الذي يمكن فهمه وإدراكه وبين ما هو كاذب". والأمثلة هي (1) الحقائق المنطقية، مثل مبدإ عدم التناقض؛ و(2) الحقائق الرياضية، مثل حقيقة أن '2 + 2 = 4'؛ و(3) مزاعم المظاهر-الصرف مثل 'يبدو لي أن هناك كتابًا أمامي'. هذه أحكام أعرفها، فيما يزعم أوغسطين، ولهذا لا يصحّ القول باستحالة حصولنا على معرفة. وبهذه الأمثلة يعتقد أوغسطين أنه أثبت أن المعرفة ممكنة. ويلحظ أيضًا أن كل حجج الأكاديميين المشهورة والمحتفى بها ضد معيار زينون تفشل فيما يتعلق بـ (1)-(3). فحتى في الحلم، تظل '2 + 2 = 4' صادقة، وحتى في الحلم تحتفظ المظاهر بطابعها الذاتي ويظل الحكم بأن هذا الكتاب يبدو أمامي، وأنه يبدو أخضر اللون، حكمًا صادقًا. وكما سوف يسلّم ديكارت من بعده، فإن حجّة الحلم لا تؤثر في الحقائق الضرورية، ولا في أنواع المزاعم الصرف التي تكون على شاكلة (3) (انظر أيضًا الفصل 7).

وفي أعمال أخرى – في التثليث (*De trinitate*)، 15.12.21، وفي **مدينة الله** (*De civitate Dei*)، 11.26 – يُضاف نوع رابع من المعرفة، مثل معرفة 'أني موجود' أو 'أني أشك'؛ أو أشهر أمثلته 'إذا كنت أشكّ فأنا أفكر' (*si fallor* 'sum'). فهذه هي الأخرى محصّنة فيما يرى ضد شكوك الأكاديميين. وفي كتابه في التثليث يقول:

على الرغم من وجود نوعين من الأشياء المعروفة – (أ) الأشياء التي يستقبلها الذهن عبر حواسّ الجسم و(ب) الأشياء التي يدركها من خلال نفسه – ثرثر هؤلاء الفلاسفة [الأكاديميون] كثيرًا ضد حواسّ الجسم، لكنّهم لم يستطيعوا قط الشكّ في الإدراكات الراسخة للأشياء التي يحوزها الذهن عبر نفسه، كتلك التي ذكرت: 'أعرف أنني حيّ'.

(De trinitate *15.12.21*)

ما يشار إليه هنا تحت البند (أ) لا يحظى بنقاش طويل في **ضد الأكاديميين** (وكما سوف نرى فإنه يواصل نقاشه في المعلم). أما الأمثلة المذكورة تحت البند (ب)، 'أعرف أني حيّ'، أو على نحو مماثل ما سوف نرى في نقاش ديكارت للارتيابيّة، 'أنا أفكر، إذن أنا موجود' (لم يذكر أوغسطين إطلاقًا هذا المثل صراحة)، فغالبًا ما يحال عليها باسم حجّة كوجيتو أوغسطين ضد الارتيابيّة. وهي بطرق عديدة شبيهة بحجّة كوجيتو ديكارت. ولا ريب في أن ديكارت كان يعرف أوغسطين، وعلى الرغم من أن نوع الارتيابيّة الذي واجهه ديكارت مختلف بعض الشيء، فإن حججهما ضد الارتيابيّة، كما سوف نرى، متشابهة بشكل مهم.

وقبل أن نترك **ضد الأكاديميين** ونلتفت إلى **المعلّم**، يجدر بنا ذكر فقرة مهمة لم تحظ باهتمام كبير، على الرغم من أنها تسلّط الضوء على طبيعة حلّ أوغسطين لمشكلة الارتيابيّة. ما يُعرف بارتيابيّة العالم الخارجي جانب من الارتيابيّة غالبًا ما يقال إنه يميّز الفكر الحديث المبكّر، خصوصًا بعد ديكارت، لكن كتاب شيشرون **الأكاديمية** ألمح إلى هذا الجانب (انظر الفصل 2) الذي برز بشكل واضح كما سوف نرى في القرن الرابع عشر (انظر الفصل 5). وغالبًا ما تُشرح الحجّة بقول إنه على الرغم من أننا نستطيع التأكد من أننا نفكر أو نشكّ أو نختبر بياضًا ما، فإننا لا نستطيع إطلاقًا التأكد من أن إدراكاتنا تطال العالم وتتعلّق بأشياء موجودة. بمعنى ما، لا نستطيع إطلاقًا التأكد من وجود عالم؛ وهذا، فيما جادل البعض، إحدى نتائج ثنائية ديكارت (انظر الفصل 7). وهكذا فنحن مُرتجٌ علينا خلف

حجاب من الأفكار أو التمثيلات مثل أذهان ديكارتية أو أدمغة في راقود (وهذه حجّة سوف نقف عليها في الفصل 11). وفي فقرة رائعة في الجزء الثالث من ضد الأكاديميين، يبدو أن أوغسطين يقترح هذه الرؤية. وفيما يلي نقتبس الفقرة برمتها:

> يردّ الأكاديمي متسائلًا "كيف تستطيع معرفة أن العالم موجود إذا كانت الحواسّ خادعة؟" إن حججك لم تستطع إطلاقًا إنكار قدرة حواسّنا إلى حد أن تثبت بوضوح أنه لا شيء يبدو لنا كذلك. كما أنك لم تحاول القيام بذلك. غير أنك ألزمت نفسك بقوة بإقناعنا بأن هناك شيئًا يبدو كذلك وأنه يمكن، على ذلك، أن يكون خلاف ذلك.
>
> ولهذا فإني أسمّي الكل الذي يشملنا ويحافظ علينا، أيًا كان، 'العالم' – أقول إنه الكل الذي يظهر أمام عيني، وأدركه على أنه يشمل السماوات والأرض (أو ما يشبه السماوات والأرض).
>
> فإذا قلتَ إنه لا شيء يبدو لي كذلك، فلن أقع أبدًا في الخطأ. إن من يصادق متسرعًا على ما يبدو له كذلك هو الذي يخطئ. وأنت لا تقول إنه يمكن لباطل أن يبدو كذلك لكائنات حسّاسة. ولا تقول إنه لا شيء يبدو كذلك. وكل أساس للخلاف، حيث تستمتعون أنتم الأكاديميون بكونكم المعلمين، يتلاشى تمامًا إذا صح ليس فقط أننا لا نعرف شيئًا، بل أيضًا أنه لا شيء يبدو لنا كذلك. ولكن إذا أنكرت أن ما يبدو لي كذلك هو العالم، فإنك تحدث لغطًا حول اسم، فقد قلت إنني أسمّي هذا 'العالم'.
>
> سوف تسألني: "هل ما تره هو العالم حتى حين تكون نائمًا؟" وقد سبق أن قلت إنني أسمي 'العالم' كل ما يبدو لي أنه كذلك.
>
> (CA&T: *74*)



يقال إن المرتاب الأكاديمي الذي يجادل أوغسطين ضدّه يتساءل فرضيًا عما إذا كنا نستطيع التأكد من أن العالم موجود ما دمنا لا نستطيع الثقة في حواسّنا. بعد ذلك يتراجع أوغسطين ويقول إنه يعني من "العالم" "عالمي"، أي العالم كما يظهر له، ولا سبيل لإنكار مظهر العالم. لكن أوغسطين لا يطوّر هذه الفكرة، بل يقتصر على استخدامها في شكل حجّة ضد المرتاب، والأمر المهم بطبيعة الحال هو أن رؤيته تستلزم فيما يبدو الارتيابيّة في العالم الخارجي. وهي تقترح أيضًا نوعًا من الأنانة، أي الرؤية أن خبراتي الذاتية هي كل ما هنالك، أو المثالية الذاتية، كما تسمى أحيانًا. وقد أصبحت المثالية جزءًا مهمًّا من نقاش الارتيابيّة في الفلسفة الحديثة، لكنّها كانت موجودة أصلًا عند أوغسطين. وكما رأينا في الفصل 2، هناك أيضًا فقرة جدّ شبيهة في كتاب شيشرون **الأكاديمية**، يبدو أنها تحمل مضامين شبيهة. فكلتاهما نذير مهم بحجّة ظهرت في القرن الرابع عشر (انظر الفصل 5). أيضًا فإن أسلوب مقاربات أوغسطين لمشكلة الارتيابيّة يسلّط الضوء على تمييز بين المنظور الجواني والبراني للمشكلة، أي أنه قد يكون لدينا يقين داخلي بهيئاتنا الذهنية، ونشكّ في الوقت نفسه في وجود عالم خارجي، براني (للمزيد حول هذا انظر الفصل 11).

وبطبيعة الحال، فإن أوغسطين لا يعتقد أن رؤيته تستلزم أي ارتيابيّة، والمشكلة التي عرض في ضد الأكاديميين وأشرنا إليها أعلاه تُحلّ في النهاية بنظريته المؤثرة في النور الإلهي. وأفضل طريقة لمقاربة رؤية أوغسطين في المعرفة والنور هي أخذ ما يقوله حول اكتساب اللغة في الحسبان، وهذا في واقع الأمر هو مدار كتابه **المعلّم**.

تبدأ المحاورة بنقاش ممتع للسبب الذي يجعلنا نستخدم اللغة، ثم تعتبر دلالة الكلمات. وحسب أوغسطين الكلمات علامات، والعلامة لا تكون أي شيء ما لم تدلّ على شيء ما. غير أن المشكلة المهيمنة تدور حول الكيفية التي يتأتى بها للكلمات أن تدلّ، وبالتالي الكيفية التي يتأتى بها للكلمات أن تبلّغ شيئًا عن العالم. ومن بين المشاكل الأساسية التي يعالجها ما إذا كان يمكن تعلّم دلالة الكلمة

بالإشارة. ومن بين الأمثلة التي يناقش 'الجدار" و"المشي". إذا كان المرء يمشي أصلًا، فهل يستطيع أن يبيّن لشخص آخر ما يدلّ عليه المشي؟ يقترح أديوتاتوس (ابن أوغسطين الذي يشارك في المحاورة) أنه قد يكون في وسع المرء أن يسرع قليلًا في مشيه. وبطبيعة الحال فإن هذا المثل صُمِّم لتوضيح أن التعلّم الإشاري مبتلى باللبس – وهي إشكالية عرفها كثيرون من الفلاسفة المعاصرين من لودفيغ فتغنشتاين (للمزيد حول هذا انظر الفصلين 10 و11).

وتتأكد المشكلة أكثر بنقاش أوغسطين للكلمة الأرامية 'سارابري'، التي يرى أنها تعني 'غطاء الرأس'. وبطبيعة الحال، إذا كنت لا تعرف ما تعنيه كلمة 'غطاء' وكلمة 'رأس'، فلن تتعلم شيئًا منها. ولكن هبنا نعرف ما تعنيه هاتان الكلمتان وأن 'سارابري' تعني 'غطاء الرأس'. آنذاك سوف تدلّ الكلمة على غطاء الرأس. وحسب أوغسطين، معرفة ما تكونه الكلمة يشمل معرفة ما تدلّ عليه، التي تشمل ألفةً بالأشياء نفسها. والقدرة على ذكر مرادفات لا تكفي لتبيان أن المرء يعرف ما تدل عليه الكلمة. ذلك أن الشخص الذي يألف الشيء الذي تشير إليه الكلمة وحده الذي يعرف ما تدلّ عليه. ونحن لا نعرف ما يكون غطاء الرأس دون استشارة حواسّنا.

ويبدو في ضوء إشكاليات التعلّم الإشاري أنه لا سبيل لتعلّم أو معرفة ما يكونه غطاء الرأس. فكيف يتسنّى لمن ينجح في معرفة ما يكونه غطاء الرأس أن يقوم بذلك؟ يقول أوغسطين:

> ومَثل هذا، لو سألتك عن المسألة المعنية، أي ما إذا كان صحيحًا أنه لا شيء يمكن تعلّمه بالكلمات، سوف يبدو لك أنها مسألة سخيفة، لأنك لا تستطيع فحصها ككل. ولهذا فإنه من الضروري أن أطرح عليك أسئلة تناسب قدراتك بحيث تستمع إلى "المعلم" الكامن فيك، كأن أقول مثلًا: "الأشياء التي أقول إنك تسلّم بأنها حقائق، والتي أنت على يقين منها، وتقر أنك تعرفها – من أين تعلّمتها؟"
>
> (CA&T: *141*)

ولمزيد من الشرح يضيف:

> حين يشرح المعلمون باستخدام الكلمات كل التخصص الذي يزعمون تدريسه، حتى تخصص الفضيلة والحكمة، فإن من يوصفون بأنهم 'تلاميذ' يعتبرون في أنفسهم ما إذا كانت هناك حقائق أُقرّت. وهم يقومون بذلك بالبحث عن "الحقيقة" الجوانية، حسب قدراتهم. ولهذا فإن هذه هي الجدوى من تعلّمهم. حين يكتشفون داخليًا أن الحقائق أُقرّت.
>
> (CA&T: *145*)

وكان تصوّر أوغسطين قد تأثر بأفلاطون. يجب علينا البحث في أنفسنا عن الحقيقة ومقارنتها بطريقة ما بما تعلمناه من الإدراك الحسّي. هذه نظرية أوغسطين الشهيرة في النور. والمسيح هو المعلّم الذي يعمل داخلنا ولكل المعرفة البشرية مصدرها في المسيح والنور الإلهي. وهو الذي يوجّه أذهاننا في الحس بحيث نتغلّب على المشاكل التي تواجه التعليم الإشاري، وهو الذي ينير ما يفترض أن نركّز عليه.

وكان أوغسطين قد أشار إلى نظرية النور في **المعلّم** كي يتغلب على الارتيابيّة في الدلالة، لكنّها بطبيعة الحال حلّ عام لمخاوفه الارتيابيّة، فهي تمكّننا من تجاوز أذهاننا والوصول إلى العالم الخارجي. والله (المسيح) هو ضامن أن تكون المظاهر التي تستوفي معيار الحقيقة صحيحة. وكما سوف نرى لاحقًا في هذا الفصل، أصبح هذا حلًا مهمًا ومؤثرًا لمشكلة اكتساب المعرفة في العصور الوسطى، ويمكن العثور على تنويعة منه عند ديكارت (انظر الفصل 7).

مرتاب من القرن الثاني عشر – يوحنّا السيلسبوري

وُصف يوحنّا السيلسبوري (1115–1180م) بأنه "مؤلف الكتب الأكثر رواجًا في القرن الثاني عشر". كان إنجليزيًا، لكنّه درس في باريس على أيدي

العديد من الفلاسفة المهمّين في عصره –بيار أبيلار مثلًا. لكنّه أمضى معظم حياته في خدمة المسيح وعمل تحت إمرة اثنين من رؤساء الأساقفة في كانتربري، ثيوبالد وتوماس بكت (وقد حضر مقتله)، قبل أن يصبح أسقف تشارتر عام 1176م. وبسبب تفانيه في خدمة بكت أمضى بقية حياته في المنفى. وقد ألّف عمليه الأشهر، ميتالوجيكون (*Metalogicon*) وبوليكراتكس (*Policraticus*)، قبل أن يصبح بكت رئيس أساقفة.

وكانت لدى يوحنّا دراية عميقة بالفلسفة القديمة، خصوصًا المكتوبة باللاتينية، ولكنّه حصل على بعض أعمال أرسطو وتقارير متنوعة عن أعمال أخرى، فضلًا عن بعض المعارف عن أفلاطون، كما كانت له، فيما يقال، دراية ما باليونانية. وقد عاش في فترة التحول العظيم الذي طرأ على الفلسفة اللاتينية من خلال مشاريع الترجمة الكبرى لأرسطو وابن سينا. غير أنه لا شكّ في أن شيشرون كان أهم فيلسوف عند يوحنّا، وهذا ما تشهد عليه أعماله. ونتيجة لهذا كانت لديه رؤية دقيقة تمامًا في الارتيابيّة الأكاديمية. وفي ميتالوجيكون رسم الخطوط المريضة لثلاثة مجموعات من الأكاديميين. يقول يوحنّا:

> وتنقسم طائفة أكاديميه إلى ثلاث مجموعات. أنصار المجموعة الأولى الذين يزعمون أنهم لا يعرفون شيئًا البتّة، وبسبب هذا الحذر المفرط فقدوا الحق في أن يوصفوا بالفلاسفة. وأنصار المجموعة الثانية الذين لا يعتبرون معرفة سوى الأشياء الضرورية والمعروفة بذاتها، أي التي لا يستطيع المرء أن يفشل في معرفتها. وأنصار المجموعة الثالثة الذين لا يغامرون بإقرار أي رأي في الحالات التي يشكّ فيها الرجل الحكيم.
>
> (Metalogicon *IV. 31*)

مباشرة ينكر يوحنّا رؤية المجموعة الأولى. ذلك أنه من غير الفلسفي أن تزعم أنه يستحيل على المرء أن يحصل على معرفة. وكما رأينا، ثمة رؤية مشابهة

ينسبها سكتوس إلى الأكاديميين وهو يسميهم بالدوغمائيين السلبيين. وفي بوليكراتكس يستخدم كلمات أقوى في وصف هذه الأنواع من الأكاديميين. يقول يوحنّا:

> ومَثل هذا هو الأكاديمي، لأنه يقبل أن يقارن بالحيوانات المتوحشة ولا يستحق أن يحظى بشرف أن يسمى بالإنسان، ناهيك بأن يوصف بأنه فيلسوف؛ وضد هذا النوع من المراء لم يجادل فحسب أوغسطين، الأب العظيم والمعلّم المخلص للمسيح، بل جادل أيضًا شيشرون بالتفصيل باستخدام حجاج سليم وبأرقى أساليب التعبير.
>
> (Policraticus, *VII.2*)

ويبدو أنه يعتقد أن شيشرون وأوغسطين اتفقا على هذا النوع من الأكاديميين، كما يبدو أنه يعتقد أنهما اتفقا على المجموعة الثالثة أيضًا. اعتبر الفقرة التالية:

> على ذلك، يشهد شيشرون نفسه أنه تحوّل إلى أحد الذين يشكّون في كل شيء قد يثير حوله الرجل الحكيم أسئلة؛ لكن أوغسطيننا لم يضطهدهم، لأنه طالما استخدم في أعماله قيد الأكاديميين ووصف أشياء كثيرة، قد لا يشتبه فيها من يجادلون بتسرّع وثقة أكبر، بأنها ملتبسة. على ذلك، لا يبدو لي أن المرء يتحرّى الدقة بمجرد الحرص على الكلمات خشية الوقوع في الخطأ.
>
> (Policraticus, *VII.2*)

وبالنسبة إلى يوحنّا، تدافع المجموعة الثالثة عن موقف شيشرون، وهو يرى أنها لا تتعارض مع رؤية أوغسطين. ويبدو أن يوحنّا يعتقد أن أوغسطين كان يجادل في ضد الأكاديميين ضد المجموعة الأولى، ولم يكن يجادل بالقدر نفسه ضد الثالثة. ويبدو هذا معقولًا إذا اعتبرنا موقف يوحنّا نوعًا من التواضع الفكري، كما

يظهر بالفعل في بعض الأحيان، لكنّه يستبين أن موقفه، كما سوف يتّضح، أكثر اتساقًا مع نوع الاحتمالانية الذي طوّره كارنيدس، والذي رأينا أن أوغسطين يجادل بوضوح ضده.

وكما يتّضح من النقاش السابق، فإن يوحنّا هو نفسه يزعم أنه ينتمي إلى المجموعة الثالثة من الأكاديميين. وهو لا يقول الكثير عن المجموعة الثانية، ويبدو في الظاهر أنهم ليسوا مرتابين إطلاقًا، بمعنى أن رؤيتهم تتواءم مع رؤية أرسطو (للمزيد انظر الفصل 5). والحال أن موقفه يتّضح تمامًا في مقدّمة **ميتالوجيكون** حين يقول:

> ولأني أكاديمي في الأمور التي لا يشكّ فيها الرجل الحكيم، لا أستطيع أن أقسم على صدق ما أقول. وبصرف النظر عما إذا كانت مثل هذه القضايا صادقة أو كاذبة، فإني راضٍ باليقين الاحتمالي.

وكتاب **ميتالوجيكون** معنيٌّ أساسًا بالمنطق، وهو يرصد بعض أهم نقاشات ذلك العصر، وقد ثبت أنه مصدر جدير بثقة عديد البحّاث لمواقف أساتذته، أي الفترة الخلاقة الرائعة التي عاش فيها أبيلار. كما ثبت أن يوحنّا تلقى تعليمًا جيّدًا بعد أن درس على العديد من أعظم مناطقة وفلاسفة عصره. غير أنه يَزعم أنه لا يقرّ بأن ما يقوله صادق أو يشكّل معرفة، بل يزعم فحسب أن أحكامه محتملة بالمعنى الذي يريده كارنيدس. ويرجع السبب جزئيًا إلى كونه يضع معايير عالية لما يعتبره معرفة يقينية، فهي عنده المعرفة العلمية بالمعنى الأرسطي، وهي معرفة ضرورية. وحسب يوحنّا، لا شيء قابل للشك يمكن أن يُعرف بأي طريقة.

ولكن ما الأمور القابلة للشك؟ يقول في **بوليكراتس** مجيبا عن هذا السؤال:

> غير أن هناك أمورا موضع شكّ لا يقتنع بها الرجل الحكيم بسلطة الإيمان أو الحواس ولا لأي أسباب واضحة، وتوجد على أضدادها بعض الشواهد. ومن بين هذه الأسئلة تلك التي تثار

حـول العنايـة الإلهيـة، والجـوهر، والكـم، والقـوة، والفعاليـة، وأصل النفس، والمـصير والميـول الطبيعيـة، والمـصادفة وحريـة الاختيار، والمادة والحركة وأصول الأجسام، وما إذا كانت هناك حدود لتقدم المضاعفة وتقسيم المقادير وما إذا كانت هذه الحدود لا تُكتشف في النهاية إلا خارج العقل، وحول الزمـان والمكـان، والعدد واللغة، ومـا إذا كـان هنـاك المزيـد مـن الاحتكـاك بـين الأنواع المتشابهة أو الأنـواع المختلفـة، وحـول القابليـة للقـسمة وعدم القابلية للقسمة، وحول مادة الصوت وصـورته، ومكانـة الكليـات، واسـتخدام الفـضائل والرذائـل وغايتهـا وأصـلها، وحول ما إذا كانت من له فضيلة واحدة يحوز كل الفضائل، ومـا إذا كانت كل الخطايا متساوية وتعاقَـب بـشكل متـساوٍ؛ وأيـضًا حـول علـل الأشـياء وارتباطهـا وتعارضـها، ومـدّ المحيطـات وجزرها، ومنابع النيـل، وزيـادة ونقـصان الـسوائل في أجـسام الحيوانات حسب حركات القمر، وأنواع القـضايا التـي تثـار في العقود وأشباه العقود، والجرائم أو شبه الجرائم، أو أنواع أخـرى مختلفة من القضايا، وحول الطبيعة وأعمالها، والحقيقة والأصول المبكّرة للأشياء التي تقصر عنها العبقرية البـشرية، ومـا إذا كـان للملائكة أجسام ومن أي نوع، وما الذي يمكننا بـشكل ورع أن نُسأل عن الله نفـسه المنـزّه عـن التقـصّي بكـل الطبـائع المعقولـة ويسمو كل شيء يمكن للذهن أن يتصوّره. وعلى هـذا المنـوال، يمكن التساؤل عن الكثير من الأشياء التي يقبل الرجل الحكـيم الشكّ فيها، لكن عموم الناس لا ينتبهون إليها.

(Policrarticus *IV.2*)

وتتراوح الأمثلة المذكورة هنا بين اللاهوت والفلسفة الطبيعية، والميتافيزيقـا، والمنطق والإثيقا والفلسفة السياسية. وهذا طيف جدّ واسـع مـن المجـالات التـي

تقع في دائرة الشكّ. وفي كل هذه المجالات يجادل بأنه يجب علينا أن نبدي الحذر، وعلى الرغم من أنه لا يستبعد إمكان المعرفة اليقينية، فإنه يرضى بقول بأننا قد لا نحصل إلا على شكل من المعقولية أو الاحتمال. ثم يضيف:

> وهكذا سبق لي أن اعتقدت أن لدى الأكاديميين شكوكًا حول هذه الأمور بشكل متواضع إلى حدّ أنني ارتأيت أنهم حصّنوا أنفسهم ضد الانجراف إلى هاوية الاندفاع. وهذا الأمر على هذه الشاكلة إلى حدّ أنه حين يُذكر عدد بعينه من كلمات عدم التيقن (مثل 'ربما'، و'قد'، و'لعل') لدى مؤلّفين من ذوي الشكّوك العشوائية، يقال إنها تُتناول وفق قيد أكاديمي لأن الأكاديميين أكثر تقيدًا من آخرين معروف عنهم أنهم يهجمون على الحقيقة بتسرع تصميماتهم فيغرقون في بحار الباطل.
>
> (Policrarticus *V.2*)

ويتّجلّى من الطريقة التي يصف بها موقفه في **بوليكراتس** أنه يعتبر [الارتيابية الأكاديمية] احترازا من الدوغمائية في هذه الأمور محل الاشتباه. وبوصفه كذلك، يشبه موقفه من جوانب عديدة تنويعة سكتوس من البيرونية؛ على الرغم من أنه ليس هناك سبب للاعتقاد بأنه كانت لديه أي معرفة بسكتوس.

وكي نغوص بشكل أعمق في ارتيابيّة يوحنّا، نحتاج إلى العودة إلى **ميتالوجيكون**. والحال أن نقاشه للبراهين ملهِم بشكل خاص. ففي الجزء الثالث، الفصل 13، يعبّر عن ارتيابيته بشكل واضح ولا يرى الكيفية التي تنطبق بها نظرية البراهين على أشياء محتملة فحسب، مثل مواضيع الفلسفة الطبيعية. ويُفترض ألا تكون البراهين، كما تُعرض في الفلسفة الأرسطية، صحيحة فحسب بل ضرورية، ولهذا فإنها تناسب بشكل رديء الأشياء الطبيعية. ويجادل يوحنّا بأن النظرية تناسب بشكل أفضل الرياضيات والأشياء الضرورية. ولم تكن هناك دراية كبيرة بنظرية أرسطو الفعلية في عصر يوحنّا، فكتاب **التحليلات الثانية**

(*Posterior Analytics*)، الذي يطوّر فيه أرسطو النظرية، لم يُترجم إلا بعد وفاة يوحنّا. غير أنّه أكد أن هذا العمل يتناول ما هو ضروري وليس المحتمل والمشكوك في أمره. ولا ريب في أن أرسطو اعتقد أنه في الوسع الحصول على معرفة علمية (*episteme* باليونانية و *scientia* باللاتينية) عن الأشياء التي اعتبرها يوحنّا موضع شكّ، لكنّه اعتقد أيضًا أن المعرفة العلمية ضرورية.

وفي الفصل التالي (14) يواصل نقاش الفرق بين المحتمل والضروري، ويجادل بأن المحتمل قابل لأن يكون أكثر احتمالًا أو أكثر معقولية وقد يعدّ ضروريًا. ثم يلحظ أنه:

> إذا زادت قوته إلى حدّ أنه تصعب أو تستحيل زيادتها، حتى إن كانت أقل من المعرفة العلمية، فإنه يجب اعتباره مكافئًا للمعرفة العلمية فيما يتعلق بيقين الأحكام.
>
> (Metalogicon *II. 14*)

وبهذا المعنى، لنا أن نعتبر المسائل المحتملة على أنها تكاد تكون يقينية، وأن نسلّم بها. ويختتم هذا الحجاج بمثل مهم، يذكّرنا بهيوم (كما سوف نرى في الفصل 8). يقول يوحنّا:

> وهكذا، حين تغرب الشمس، لا نعرف بيقين أنها سوف تواصل مسيرتها حول الأرض وتعود إلى نصف كرتنا الأرضية. ذلك لأن الإدراك الحسّي، الذي نعرف بها مسار الشمس، قد توقف. على ذلك، فإن ثقتنا في مسارها وعودته كبيرة إلى حد أنها تكافئ، بطريق ما، المعرفة العلمية.
>
> (Metalogicon *II. 14*)

هذا مثل ونقاش لافتان، ما يشير إلى أنه يعتقد أن هناك خبرة ذاتية بأشياء محتملة تجعلها تبدو لنا ضرورية، على الرغم من أنه ليس لدينا شواهد على أن

الأمر على هذه الشاكلة. الضرورة تخلقها وتشعر بها أذهاننا وتُسقط على العالم. ويوحنّا هنا يؤرخ هنا الحجاج نجده عند هيوم، كما نجده عند نيكلوس أوتريكورت، مرتاب القرن الرابع عشر (انظر الفصل 5).

الارتيابيّة تأخذ مكانها في الفلسفة الغربية – هنري الغنتي ويوحنّا دنس سكوتس

في الفترة التي توفي فيها يوحنّا، بدأ تقديم أعمال أرسطو وابن سينا إلى التقليد الفلسفي الغربي. وقد أدّى هذا إلى تغيير الفلسفة بشكل أساسي، وإلى إحداث وقفة في تأثير الارتيابيّة. ولم يكن في جسد أرسطو ولا ابن سينا عظام ارتيابيّة، وقد أبعدت نزعتهما التفاؤلية كل شواغل ارتيابيّة راودت المفكّرين في ذلك العصر. ولم تعد الارتيابيّة إلى الفلسفة إلا في العقود الأخيرة من القرن الثالث عشر، حين أصبح أرسطو والفلسفة الأرسطية بوجه عام مصدرًا للمشاكل وموضع اشتباه.

وكان الرمز الأساسي لهذا النقد للفلسفة الأرسطية هو "شجب 1277" في باريس. ويتّضح أن باعثه لم يكن الارتيابيّة – فقد كان محاولة للحدّ من أثر أرسطو وشارحه العربي ابن رشد الذي كان يتعاظم في جامعة باريس، والذي اعتبرته السلطات الدينية مناقضًا لتعاليم دينية بعينها – لكنّه تزامن أيضًا مع إعادة تقديم المؤلّفين المرتابين القدماء وجدال حول مصادر المعرفة وما إذا كان بمقدورنا الحصول عليها أصلًا.

سوف نرسم الخطوط العريضة لأهم جدال حدث قبل القرن الرابع عشر، ولكن قبل ذلك، من المهمّ أن نلحظ أنه تزامن أيضًا مع آخر ترجمة لاتينية لأعمال سكتوس إمبيركوس، وهذه مصادفة غريبة. وكانت هناك ترجمة كاملة في نهاية القرن الثالث عشر لكتاب **الخطوط العريضة للبيرونية** وترجمة جزئية لكتاب **ضد علماء الرياضيات**. ولا نعرف أصحاب هاتين الترجمتين ولا من أجل من تُرجما، لكن النسخة اللاتينية من **الخطوط العريضة** كانت موجودة في ثلاثة مخطوطات مختلفة، كتبت بثلاث أيدٍ، ما يعني أنها مخطوطات مستقلّة عن بعضها البعض،

والرّاجح أنها مؤسّسة على مخطوط أقدم عهدًا ضاع الآن. وعلى الرغم من وجود النص في ثلاثة مخطوطات على التوالي في البندقية، ومدريد، وباريس، يبدو أن تأثيره على فلسفة ذلك العصر كان محدودًا. ذلك أن المفكرين الذين أشاروا إلى درايتهم بنص سكتوس قلّةٌ معدودة. والغريب أن كلمتنا التي تصف المرتاب، *scepticus*، مستمدة من هذه الترجمة.

وعلى الرغم من أن تاريخ استقبال هذه الترجمة يظلّ مجهولًا، فإنه من الواضح تمامًا أنه يمكن العثور على تأثير كتاب شيشرون **الأكاديمية** في العصور الوسطى بعد أوغسطين في القرن الثالث عشر، وكانت هناك دفعة قوية في عدد الإحالات في القرن الثاني عشر خلال فترة يوحنّا السيلسبوري. والرجل المسؤول عن شهرة هذا الكتاب هو مرة أخرى هنري الغنتي (ح. 1217-1293م) – أستاذ اللاهوت ذو التأثير البالغ. وفي نقاشه للمعرفة تراه كثيرا ما يستخدم أعمال شيشرون وأوغسطين. وهو يوظّف حججا من كليهما كي يلقي بظلال الشكّ على قدرتنا على الحصول على معرفة بالعالم الخارجي باستخدام وسائل طبيعية. وهو يتفق مع أوغسطين على أن مبلغ ما نستطيعه هو الحصول على معرفة حول أشياء في العالم كما هي في ذاتها عبر نور إلهي.

وكان رفض أوغسطين للارتيابيّة الأكاديمية غاية في التأثير. وفي التقليد الفلسفي اللاتيني في القرن الثالث عشر، كان هنري الغنتي من أبرز أنصار موقف أوغسطين. وقد تعرّضت نسخة نظرية النور التي دافع عنها هنري لهجوم عنيف شنّه جون دنس سكوتس (1265/ 1266-1308م)، وهو فرانسيسكي إنجليزي. وكان خلافهما حول مكانة المعرفة البشرية ومصادرها وإمكانها، وقد قامت الحجج الارتيابيّة الأكاديمية القديمة بدور بارز في الجدال بينهما.

وفي نصوص هنري، التي ينتقدها سكوتس، كان السؤالان المثاران هما: "هل يمكن للكائن البشري أن يعرف؟"، و"هل نستطيع الحصول على معرفة باستخدام وسائل طبيعية، أم أننا نحتاج إلى نور إلهي؟" وقد ردّ كل من هنري

وسكوتس بـ "نعم" على السؤال الأول، لكنّهما اختلفا بخصوص الإجابة عن السؤال الثاني، حيث ذهب سكتوس إلى أن الوسائل الطبيعية كافية، في حين جادل هنري بحاجتنا إلى نور إلهي.

غير أن السؤال العام الذي طرحه هنري وسكوتس عما إذا كنا نستطيع الحصول على معرفة أصلًا ليس جديدًا تمامًا على العصور الوسطى، وإن لم يطرح قبلهما بالأسلوب الذي طرحاه به، الذي سرعان ما وجد سبيله إلى شروحات **التحليلات الثانية** وأصبح في النهاية سؤالًا قياسيًّا في مثل هذه الشروحات. ومنذ وقت مبكّر في القرن الرابع عشر وحتى عقود متأخرة من القرن السادس عشر، غالبًا ما كانوا شراح **التحليلات الثانية** يؤطرون السؤال عما إذا كنا نستطيع الحصول على معرفة بين موقفين استنتجوهما من جهة من كتاب شيشرون **الأكاديمية** ومن جهة أخرى من محاورة أفلاطون **المينون**. والموقف الأول هو موقف الأكاديميين الذين يزعمون أنه يستحيل علينا الحصول على معرفة. والموقف الثاني، الذي يعزونه إلى أفلاطون، هو الذي ينكر قدرة البشر على الحصول على أي معرفة جديدة. ففي **المينون**، يدعُ أفلاطون سقراط يجادل بمساعدة طفل رقيق بأن كل المعارف موجودة أصلًا فينا، وبأن كل ما نحتاج القيام به هو تذكّرها. وقد موضع الفلاسفة المتأثرون بأرسطو من شراح **التحليلات الثانية** موقف أرسطو، وإلى حدّ كبير موقفهم، بين الطرفين، حيث ذهبوا إلى أننا نستطيع الحصول على معرفة جديدة. وهذه المعرفة، على الأقلّ إذا كانت بالعالم الخارجي، مستمدّة في النهاية من الخبرة الحية. وبعد نقد سكوتس لهنري، لم ترتئِ في أفضل الأحوال سوى قلّة من الشراح أننا في حاجة إلى نور إلهي يمكّننا من مثل هذه المعرفة، إذ يمكن الحصول عليها بوسائل طبيعية. والراهن أن رؤية الله بوصفه ضامنًا للمعرفة اليقينية لم تعد إلا مع ديكارت (انظر الفصل 7).

وفي نقاشه للمعرفة، يطرح هنري مفهوم النموذج مصطلحًا لماهية إما في الذهن البشري أو عقل الله. وبطبيعة الحال فإن الماهيات موجودة في الطبيعة، ونحن نعرفها بأن نجعلها توجد في أذهاننا كأنواع قابلة للفهم (والنوع هنا يعني

ما تعنيه الصورة عند أرسطو). والإدراك الصحيح يعني القبض على ماهية أو طبيعة واقعية، ومَثل هذا أن الإدراك وحده الذي يمنحنا معرفة، أو هكذا يعتقد هنري. ويُخلق أو يُشكَّل النوع أو الماهية في الذهن من إدراك حسي. وحسب هنري، يمكن فهم النموذج بطريقتين: (1) في شكل موضوع مفهوم يصوَّر خارج الفاهم، كأن ينظر إلى صورة كائن بشري مرسومة على جدار لكي يفهم كائنًا بشريًا ما؛ أو (2) أو كوسيلة لفهم مصوَّر في الفاهم كما تصوّر أشياء في الحس وأنواع أشياء يمكن أن يفكّر فيها الفكر. ويستحيل فهم شيء صحيح بالمعنى الأول. أما بالمعنى الثاني فإنه لا شكّ في أنه يمكننا فهم طبيعة الأشياء من خلال تشكيل مفهوم يطابق النموذج، لكن هذا لا يفضي إلى أي يقين، فيما يجادل هنري، أساسًا بسبب ثلاثة مصادر للشكّ، ناجمة عن (أ) الشيء الذي جُرِّد منه النموذج، و(ب) النفس التي استقبلت النموذج، و(ج) النموذج نفسه.

ويوضح هنري مصادر الشكّ الثلاثة بقول أولًا (أ) إن النموذج سوف ينطوي على شيء من القابلية للتغيّر لكونه جُرِّد من شيء قابل للتغيّر. وثانيًا (ب) النفس البشرية متغيّرة أيضًا وقابلة لأن تقع في الخطأ، ولا تستطيع أن تمثّل أي شيء قابل للتغيّر مساوٍ لها أو أعظم منها. ثالثًا (ج) نعتقد في الأحلام والأوهام أننا نختبر الحقيقة. ولا سبيل لفهم الحقيقة إذا لم يكن في الوسع فصلها عن البطلان، أو هكذا يقول هنري متصاديًا مع الأكاديميين. والنماذج في أذهاننا تشبه أشياء صحيحة بقدر ما تشبه أشياء خاطئة. ولهذا يخلص إلى أنه لا سبيل لفهم الحقيقة الأصيلة إلا بالإحالة على نموذج سرمدي، ولفهمها نحتاج إلى نور إلهي. ويستخدم هنري أمثلة شيشرون وحججه في الدفاع عن هذه الرؤية، لكنّه مدين بها أساسًا لأوغسطين. وتمامًا كما فعل أوغسطين في المعلم، يلقي هنري بظلال الشكّ على إمكان الحصول على معرفة باستخدام الحواس، ولكن يبدو بطرق عديدة أن هنري يذهب إلى أبعد من هذا ويستخدم ذخيرة أقوى من الحجج الارتيابيّة ضد المعرفة الحسّية؛ لكن هذا أمر يختلف حوله البحّاث.

ولا عجب في أن سكوتس، في دحضه لموقف هنري، يجادل بأن هذا يستلزم

الارتيابيّة الأكاديمية. وقد بدأ، متأثرًا بأوغسطين، بطرح مسوغاته للمعرفة اليقينية، حيث أقرّ أنه في وسع البشر التيقن من أربعة أنواع من الإدراكات:

1. الأشياء القابلة للمعرفة بشكل عام.

مثل: "للمثلث ثلاثة زوايا مجموعها زاويتان قائمتان".

2. الأشياء القابلة للمعرفة من خلال الخبرة.

مثل: "خسوف القمر".

3. أفعالنا.

مثل: "أنا صاحٍ"، أو "أنا أفكر".

4. الأشياء المعروفة في الوقت الحاضر باستخدام الحواس.

مثل: "هذا أبيض".

لا ترتهن (1) و(3) في هذه القائمة إلا للحواسّ بوصفها مناسَبة، وهما فيما يرى مثل أمثلة أوغسطين على الحقائق الضرورية أو الخبرات الذاتية البيّنة. (2) حقائق يمكن معرفتها علميا بمعنى أرسطي، وهي تُعرف من خلال الاستقراء والسببية. و(4) إدراكات صحيحة لأشياء فُهمت بالحدس الحسّي، أو الإدراك المعرفي الحدسي على حد تعبير سكتوس. (وكما سوف نرى، يذكر ج.إي. مور (2) و(4) فيما يتعلق بالارتيابيّة (انظر الفصل 10)).

ويشرح سكوتس بالتفصيل الأسباب وراء (1)-(4). وقد جادل بأنه في أحكام من قبيل (1) يوجد تماه بين موضوع الحكم ومحموله بمعنى أننا إذا عرفنا الحدود المستخدمة، سوف نعرف أن الحكم صادق ويستحيل أن يكذب، وهذا ما نسميه الآن بالحكم التحليلي. (2) حقائق مؤسّسة على الخبرة. ويلحظ سكوتس أن كل ما يحدث إلا حد كبير لسبب ما ليس حرا هو النتيجة الطبيعية لهذا السبب. ولدى سكتوس فكرة مفصّلة ومكينة في السببية. و(3) بقدر يقينية (1)، إذ لدي

تيسر حصري لهيئاتي الذهنية وحتى إذا لم يكن ما أراه واضحًا، فأنا أعرف أني أرى. وحسب سكتوس، التفكير والوجود هيئات ذهنية هي الأخرى أستطيع أن أتيقن بخصوصها.

وبعد أن حدّد ما نستطيع التيقن منه والكيفية التي نكون بها متيقنين من بعض الأشياء، يلتفت سكوتس لنقده لحجج هنري الثلاث ضد المعرفة اليقينية. وبالنسبة إلى الحجّة الأولى يلحظ سكوتس أن الأشياء الحسّية ليست متحركة دائمًا، بل تبقى على حالها بعض الوقت. ومن الخطأ الاعتقاد أنه لمجرد أن الشيء قابل للتغيّر فإنه يستحيل تمثيله على أنه قابل للتغيّر. ذلك أن قابلية الشيء للتغيّر ليست ما ينتج شيئًا في الفكر، بل طبيعة الشيء القابل للتغيّر، ولهذا فإنه يمثَّل على أنه ما يّنتج الطبيعة في الشيء. ويجادل ضد الحجّة الثالثة بأننا حين نحلم لا يكون فكرنا واعيًا بأي شيء. ذلك أن الأحلام صور تُنتج في مخيلتنا. وليس هناك فهم أخطأ هنا. قد يحدث الخطأ في أنفسنا الحساسة، لكن لدى نفوسنا المتفكّرة متسع من الوقت لتبديد الخلط. والملكات المنظمة بشكل جيّد لا تقع في العادة في أخطاء. هنا يعوّل سكتوس على نوع من العناية الإلهية، سوف نرى المزيد منه في الفصل 5. والملكات المشوشة وغير المنظَّمة هي التي ترتكب أخطاء. ووفق هذه الاعتبارات يعتقد سكوتس أنه لا حاجة إلى نور إلهي.

وكان دحض موقف هنري وفي النهاية موقف أوغسطين مؤثّرا، وتقريبًا لم يعد أحد بعد سكوتس إلى تصوّر مماثل في النور الإلهي. غير أن هناك شكوكًا ارتيابيّة سرعان ما ظهرت في الفلسفة الوسيطة، ثبت أنها أصعب على الردّ.

ارتيابيّة العصور الوسطى المبكّرة؟

توجد فروق مهمة بين المدارس الارتيابيّة القديمة والارتيابيّة كما ناقشها أوغسطين وفي العصور الوسطى المبكّرة. وأولّ وأكبر الفروق هو أن أوغسطين يفهم النقاش القديم على أنه يدور حول المعرفة. وكما رأينا، يبدو أن المسألة لأساسية عند سكتوس وشيرون تكمن في الاعتقاد، أي فيما إذا كانت هناك

اعتقادات صادقة وفي كيفية الحصول عليها، وليس فيها إذا كانت هناك معرفة حول العالم الخارجي. ويتّضح، على الأقل وفق التصوّر الأفلاطوني للمعرفة، أن الاعتقاد الصادق مكوّن ضروري للمعرفة، لكنّه ليس متماهيًا معها، ولا ريب في أن الرواقيين، الهدف الأساسي للأكاديميين، يرون أن المظاهر الدامغة تُنتج اعتقادًا معصومًا، لكنّ هذا بالنسبة إليهم يختلف عن المعرفة (*episteme*). وكما سوف نرى، فإن التفات أوغسطين للمعرفة سوف يبقى في تاريخ الارتيابيّة. ولهذا فإنه يشكّل تحولًا مهمًا، لم يبرره أوغسطين، لكنّه سلّم به. وقد نتج عن هذا التغيّر أن النقاش القديم قد وُضع في سياق جديد وقُرئ أساسًا عبر عدسات أفلاطونية محدثة ومسيحية.

والتغيّر الثاني هو طرح مفهوم الشكّ (*dubito*)، الذي استخدمه أوغسطين في تحديد الموقف الأكاديمي. شيشرون لم يستخدم هذه الكلمة قط في وصفه للارتيابيّة الأكاديمية. والمرتابون الأكاديميون يجادلون بـ*إبوخي* بدلًا من الشكّ. وهذا يسري أيضًا على المرتابين البيرونيين. ذلك أن الحجاج على تكافؤ القوى لا يسببّ الشكّ، بل يثير *أبوريا* [الحيرة] وتعليق الحكم. ومفهوم الشكّ يطرحه أوغسطين، وسوف يبقى في التقليد الارتيابي حتى في الفلسفة المعاصرة. ومن المنصف أن نقول إنه بدءًا من ذلك الوقت أصبح المرتاب هو الشخص الذي يشكّ. وهكذا تحوّل مفهوم الشكّ الذي ينطبق بشكل طبيعي في السياق الديني إلى سياق إبستيمولوجي.

وبالتوازي مع طرحه 'الشكّ' في نقاش الارتيابيّة، أكّد أوغسطين 'اليقين' في تناوله للاعتقاد، الديني أساسًا. و'الشكّ' و'اليقين' هيئتان ذهنيتان متعارضتان، بمعنى أنه أنّى ما وجد شكّ انتفى اليقين، وأنّى ما وجد يقين انتفى الشكّ. وقد استخدم أوغسطين الشكّ في تعريف اليقين؛ على الأقل في كتابه في التثليث 10، حيث جادل بأن اليقين خاصية للاعتقاد، وبأنني حين أكون متيقنًا من شيء ما فهذا يعني أن اعتقاداتي بمنأى عن كل شكّ. وأحيانًا، على الأقل في وقت متأخر من تاريخ الفلسفة، يتحول اليقين إلى معرفة، وهناك فلاسفة يتحدثون عن 'المعرفة

اليقينية'، ولكنّ اليقين عند أوغسطين يتعلّق أساسًا باعتقاد. وسوف يقوم الزوجان 'شك' و'يقين' بدور مهم في تاريخ الارتيابيّة، ويمكن العثور على تناول توضيحي للاثنين في الفصل 10 في سياق نقاش فتغنشتاين للارتيابيّة.

والفرق الثالث هو أن الارتيابيّة في الفترة المبكّرة من العصور الوسطى، وأيضًا في جزئها الأخير، وفي معظم تاريخ الارتيابيّة اللاحق، ليست عملية من حيث طبيعتها، بمعنى أنها لا تستهدف أساسًا راحة البال والسعادة. والسبب الرئيس لهذا هو أن الارتيابيّة البيرونية لم تكن معروفة وظلت ضعيفة الأثر على الفلسفة حتى القرن السادس عشر.

التواضع الفكري واضح في تنويعة يوحنّا السيلسبوري للارتيابيّة. وهذا جانب موجود ضمنيًا على الأقل في الارتيابيّة القديمة، لكنّه سوف يحظى باطراد في التوكيد، كما أننا نعثر عليه في كتاب شيشرون الأكاديمية. وسوف يصبح سجية خُلقية لدى الفيلسوف الحكيم والعالم الحكيم في التفكير الحديث. ومن ضمن أوائل من أكّدوا عليه يوحنّا السيلسبوري (انظر الفصل 7، وحتى الفصل 2).

وقد أصبح العديد من الحجج التي استخدمها المرتابون القدماء جزءًا أساسيًّا من الفلسفة الوسيطة، خصوصا حين أزيح أرسطو من موضعه في نهاية القرن الثالث عشر بوصفه السلطة الفلسفية الأساسية. وقد بدأت الفلسفة الوسيطة في ذلك الوقت تتصدّى لمشكلة المعرفة وتتقصّى بجدية مسألة ما إذا كنا، وكيف، نستطيع الحصول على معرفة بالعالم الخارجي. وفي ذلك السياق، وجدت الارتيابيّة ورصيدها من الحجج مكانًا أكثر ملاءمة. سوف نواصل القصة في الفصل 5، بعد فصل وسيط حول الارتيابيّة في فلسفة العصر الوسيط العربية واليونانية.

ملخص الفصل 3

- كان أوغسطين (354-430م) لفترة عضوًا في الأكاديمية.
- أوّل أعماله بعد هديه للمسيحية هو **ضد الأكاديميين**.
- وهو ردّه الأساسي والمعزّز الوحيد على الحجج الارتيابيّة المعروضة في كتب شيشرون.
- وهو يشمل عدة حجج ضد الارتيابيّة الأكاديمية.
- أمثلته على المعرفة هي (1) الحقائق المنطقية، مثل مبدأ عدم التناقض؛ و(2) الحقائق الرياضية، كالحقائق الحسابية مثل '2 + 2 = 4'؛ و(3) مزاعم مظهرية صرف مثل 'يبدو لي أن هناك كتابًا أمامي'.
- وفي فترة لاحقة أضاف معارف من قبيل 'أنا موجود' أو 'أنا أفكّر'، أو أشهر أمثلته، 'إذا كنت أشكّ فأنا أفكر' (*'si fallor sum'*).
- هذه حقائق بيّنة بذاتها أو حقائق ذاتية حول هيئاتنا الذهنية.
- يثير **المعلّم** الارتيابيّة في دلالة الكلمات.
- ويقدّم الله بوصفه ضامنًا للمعرفة.
- يوحنّا السيلسبوري (1115-1180م) مرتاب أكاديمي عاش في القرن الثاني عشر.
- أسّس رؤيته على كتاب شيشرون **الأكاديمية** وطوّر تنويعة من احتمالانية كارنيدس.
- طوّر حججًا ضد البرهنة وحججًا تدافع عن مجرد احتمال العلم الطبيعي.
- تُرجم كتاب سكتوس إمبيركوس **الخطوط العريضة للبيرونية** إلى اللاتينية في نهاية القرن الثالث عشر.

- كان هنري الغنتي (ح. 1217-1293م) أستاذ لاهوت غاية في التأثير في نهاية القرن الثالث عشر.

- تجادل مع جون دنس سكوتس (1265/ 1266-1308م)، وهو فرانسيسكي إنجليزي، حول ما إذا كان اكتساب المعرفة يستدعي عونًا من الله (رؤية أوغسطين) أو أنه ممكن باستخدام وسائل طبيعية، وهذا ما أقره سكتوس.

- ثمة ملمحان مهمان في نقاش الارتيابيّة في بداية العصور الوسطى، أن الجدال دار حول المعرفة ولم يدر أساسًا حول الاعتقاد، وأن المرتاب أصبح شخصًا يشكّ.

قراءات إضافية

ترجمات أعمال أوغسطين المتعلقة بالارتيابيّة

Against the Academicians and The Teacher, trans., notes and commentary by Peter King, Indianapolis, IN: Hackett, 1995.

(يشمل كل ما تحتاج لمقاربة نقاش أوغسطين للارتيابيّة، كما يشمل ترجمات لعديد الفقرات من أعمال تتناول الارتيابيّة، ومقدّمة مفيدة مؤسّسة فلسفيًّا).

Confessions, trans. Henry Chadwick, Oxford: Oxford University Press, 1991 .

(توجد العديد من الترجمات لكتاب اعترافات (*Confessions*)، وهذه الترجمة أنيقة، لكنّها ليست دائمًا دقيقة).

On the Trinity, ed. Gareth Matthews, trans. Stephen McKenna, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

(ترجمة ممتازة تشمل مقدّمة مفيدة).

The City of God against the Pagans, ed. R.W. Dyson, Cambridge: Cambridge University Press, 1998 .

(ترجمة موثوقة لهذا العمل المهمّ تحتوي على الكثير من التعليقات المهمة على جوانب متنوعة من الفلسفة القديمة).

مصادر أخرى لنقاش أوغسطين للارتيابيّة

Curley, Augustine, *Augustine's Critique of Skepticism: A Study of Contra Academicos*, New York: Peter Lang, 1997 .

(دراسة كلاسيكية ممتازة).

Dutton, Blake D , *Augustine and Academic Skepticism: A Philosophical Study*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2016 .

(كتاب معاصر حديث تمامًا يضع نقاش أوغسطين للارتيابيّة في سياقه القديم).

Matthews, Gareth, *Augustine*, Oxford: Blackwell, 2005.

(أفضل كتاب تمهيدي كتب حول فلسفة أوغسطين، وهو يشمل فصلًا حول الارتيابيّة).

Menn, Stephen, *Descartes and Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002 .

(العلاقة بين أوغسطين وديكارت تُتقصى هنا بشكل شامل).

تراجم ارتيابيّة يوحنّا السيلسبوري

The Metalogicon of John of Salisbury, trans. with an introduction by Daniel D. McGarry, Berkeley: University of California Press, 1955 .

(ترجمة أقدم لكنّها ميسّرة للقراءة).

Policraticus: Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers, ed. C.J. Nederman, Cambridge: Cambridge University Press, 1990 .

(ترجمة ممتازة).

مصادر أخرى لارتيابيّة يوحنّا السيلسبوري

Bloch, David, "John of Salisbury's Skepticism", in *Skepticism: From Antiquity to the Present*, ed. Diego Machuca and Baron Reed, London: Bloomsbury, 2018: 186–195 .

(مراجعة شاملة جيّدة، واحدة من الدراسات القليلة بالإنجليزية. وهي تشمل دراسة حول أوغسطين).

Grellard, Christophe, *Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme*, Paris: Les Belles Lettres, 2013 .

(كتاب ممتاز. أفضل عمل حول يوحنّا والارتيابيّة متوفّر بأي لغة).

تراجم هنري الغنتي وجون دنس سكوتس

Bosley, R. and M. Tweedale (eds.), "VII.2. Henry of Ghent: 'Knowledge Requires Divine Illumination of the Mind', and VII.4. John Duns Scotus: 'Refutation of Henry and of Skepticism Generally'", in *Basic Issues in Medieval Philosophy, Petersborough*, ON: Broadview Press, 2006.

(أهم الفقرات المتعلقة بجدال هنري وسكوتس مترجمة في هذه المختارات. ولا توجد في الوقت الحاضر ترجمة كاملة إلى الإنجليزية لأعمال هذين المؤلّفين في المعرفة والارتيابيّة).

John Duns Scotus, *Philosophical Writings*, ed. and trans. Allan B. Walter, Cambridge: Hackett, 1987 .

(تشمل هذه الطبعة لأعمال سكوتس فقرة أطول حول نقاشه للمعرفة ورفضه لموقف هنري).

مصادر أخرى لجدال هنري وسكوتس

Perler, Dominik, *Zweifel und Gewissheit: Skeptische Debatten im Mittelalter*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2006 .

(بالألمانية، لكنّه الدراسة الوحيدة بحجم كتاب للارتيابيّة الوسيطة، وهو يشمل بطبيعة الحال تناولًا للجدال بين هنري وسكوتس).

Pickavé, Martin, "Henry of Ghent and John Duns Scotus on Skepticism and the Possibility of Naturally Acquired Knowledge", in *Rethinking the History of Skepticism: The Missing Medieval Background*, ed. Henrik Lagerlund, Leiden: Brill, 2010: 61–96 .

(دراسة جيّدة حول الجدال).

الفصل

الرابع

4

الغزالي والارتيابيّة في الفلسفة العربية واليونانية الوسيطة

لم تتوفّر النصوص الارتيابيّة الكلاسيكية التي ألّفها سكتوس وشيشرون بالعربية في العصور الوسطى، ولهذا لم يكن لها تأثير على الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي واللاهوت اليهودي المبكّر. لكن هذا لا يعني أنه لم تكن فيها ارتيابيّة، بل يعني فحسب أن مصادر الارتيابيّة العربية في الفلسفة الإسلامية تختلف عن مصادر الارتيابيّة اليونانية واللاتينية الوسيطة. والحال أنها طوّرت توليفتها الخاصة بها للارتيابيّة، التي كانت لها أصول في الديانتين الإسلامية واليهودية، وظهرت، أساسًا، في محاولات علماء دين الدفاع عن الإيمان (العقيدة الدينية).

وكانت هناك محاولات متنوّعة لتحديد جوانب تينك الديانتين التي شكّلت دوافع الارتيابيّة ومصادرها. في العمق، يبدو أنها ظهرت في نزاع بين العقل والإيمان. وكانت الأشعرية، إحدى المدارس المهيمنة في الإسلام، قد جادلت بوجوب تأسيس الإيمان على برهنة عقلية، ورفضت ما يوصف بـ 'الإيمان الأعمى'، وارتأت أن كلّ اعتقاد يبدأ بشكّ، وأنه ينبغي التغلّب على هذا الشكّ بالعقل. وبطبيعة الحال رفضت طوائف أخرى هذا المذهب.

ومن الجوانب الأخرى التي يمكن الإشارة إليها أنه وُجد ضمن عقيدة الدين الإسلامي طوائف عديدة مختلفة، دافعت عن مذاهب مختلفة وغالبًا ما كانت غير متوائمة. وقد جعلت الاعتقادات المتناقضة المتكثّرة البعض يجادل باستحالة

العثور على الحقيقة في هذه المسائل. وقد نتجت عن خوض الفلسفة في هذه الجدالات آراء جدّ مختلطة. فهناك من وجد في الفلسفة مفتاح حلّ هذه النزاعات، وهناك من خشي من أن التوكيد على الفلسفة يقلّل من أهمية الدين. والغزالي هو أفضل مثلٍ على الدور الذي قامت به الحجج الارتيابيّة في هذا الجدل.

ارتيابيّة الغزالي

عُرف أبو حامد الغزالي (1056-1111م)، على الأقل بين البحّاث، بأزمة الشكّ التي عصفت به في منتصف حياته وبهجومه على الفلسفة السائدة في عصره. وأهم أعماله هو **تهافت الفلاسفة**، لكن ارتيابيته تستبان أيضًا في الموقف من المعرفة الذي عرضه في سيرته الأقل شهرة، **المنقذ من الضلال**، حيث يصف الكيفية التي سعى بها إلى العثور على معرفة معصومة، لكنّه فشل في مسعاه. وقد جعله هذا ينشد اليقين عند الله وفي ممارسات الإسلام الصوفية.

ولد في طوس، التي تقع الآن في إيران، ودرس على يد عالم الكلام الشهير الجويني (1028-1085م). اشتُهر في البداية محاميًا، وفي عام 1091م دُعي إلى بغداد، المركز الفكري في عصره، كي يدرّس في أهم مدارس الخليفة. وسرعان ما أصبح فيها النجم الطالع في الجماعة السنيّة. وحسب بعض التقارير، التي لا ريب

في مبالغتها، ألّف ما يقرب من 70 كتابًا خلال المراحل المبكرة من سيرته العلمية. وكان على دراية جيّدة بعلم الكلام والفلسفة، وقد دافعت كثير من أعماله عن الأرثوذكسيا السنية ضد طوائف أخرى.

وفي أوج سيرته المهنية، في عام 1095م، حين بلغ من العمر 39 عامًا، عصفت به أزمة روحية، فاستقال من مهنة التدريس، وانسحب من الحياة العامة، وسافر في رحلة حجّ طويلة زار خلالها الكثير من المدن الإسلامية، مثل القدس، ودمشق، وفي النهاية مكّة. وبعد ذلك استقرّ في مسقط رأسه، حيث ألقى دروسًا خصوصية لعشر سنوات، وفي تلك الفترة أنهى عمله الرئيس **إحياء علوم الدين**، وهو عمل ضخم يتألف من 40 جزءًا، وقد أصبح، إلى جانب **القرآن والحديث**، الكتاب الإسلامي الأكثر رواجًا. وينقسم هذا العمل إلى أربعة كتب، يتألف كل منها من عشرة أجزاء، ويشمل شرحه لعبادات الإسلام وأحكامه. وكانت نزعته الصوفية واضحة تمامًا في مسار سعيه للحصول على يقين وعلى معرفة جوانية بالله. وقبل هذا العمل، كتب سيرته الذاتية، التي تناولت سبيله للصحوة الدينية، والتي بدأت بالارتيابيّة.

وعلى الرغم من أنه يُفترض أن **المنقذ من الضلال** سيرة ذاتية، فإنه بطرق عديدة عمل أدبي. غير أنه يطرح تصوّرًا مهمًّا في البحث عن المعرفة والكفاح من أجل التغلب على الشكّ الشخصي. وفي مقدّمة هذا الكتاب يشرح الغزالي ما يبحث عنه بقوله:

> أولًا، إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي. فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافًا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك؛ بل الأمان من الخطإ ينبغي أن يكون مقارنًا لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه.
>
> (Deliverance: *21-22*)

ويبدو بحثه مثل تأمّل، شبيه بما نجده في كتاب ديكارت تأملات في الفلسفة الأولى (*Meditations on First Philosophy*) الصادر عام 1641م، وهذا ما أشار إليه عبر التاريخ عديد البحّاث. غير أنه لم تكن لدى ديكارت، حسب من يعرفونه، دراية بكتاب **المنقذ**. ويبدأ الغزالي بالشكّ في كل ما تعلّم، حيث لم يبد له شيء يتّسم بالعصمة سوى الإدراك الحسّي والحقائق الضرورية. وهو يقول "فأقبلت بجد بليغ أتأمل المحسوسات والضروريات، وأنظر هل يمكنني أن أشكّك نفسي فيها" (*Deliverance*: 23). والحجج التي يجادل ضدها مألوفة تمامًا للمرتابين، فهو يذكر أمثلة على الخداع كالعصا المثنيّة في الماء وحجم الكوكب، الذي يبدو مثل مقدار دينار "ثم الأدلة الهندسية تدلّ على أنه أكبر من الأرض في المقدار" (*Deliverance*: 23). ولهذا فإننا لا نستطيع أن نثق في قدرة الحواسّ على أن تؤمّن لنا معرفة معصومة، والعقل يثبت مرارًا أنها خاطئة. ولكن لعلّه يمكن الوثوق في حقائق فكرية من قبيل 'عشرة أكبر من ثلاثة'. غير أنه يشكّ فيها هي الأخرى، ويلحظ أن شأنها شأن الحواس، فلعلّ وراء إدراك العقل حاكمًا آخر إذا تجلّى كذّب العقل في حكمه كما تجلّى حاكم العقل فكذّب الحس في حكمه. وفي هذا السياق يسلط الضوء على شكّ الحلم، حيث يقول:

> أما تراك تعتقد في النوم أمورًا، وتتخيل أحوالًا، وتعتقد لها ثباتًا واستقرارًا، ولا تشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك واعتقاداتك أصل وطائل؛ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك [التي أنت فيها]؛ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك، كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نومًا بالإضافة إليها!
>
> (Deliverance: *24*)

ومثل ما سوف يقوم به ديكارت في القرن السابع عشر، يقترح الغزالي أن ما

أعتبره خبرتي الواعية قد يكون مجرد حلم. ولا سبيل للتأكد من أن هذا لم يحدث. "فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها" (Deliverance: *24*). ومصدومًا بهذا التبصر، تثبط همته ويلج طريق الارتيابيّة. يقول الغزالي:

> فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس، حاولت لذلك علاجًا فلم يتيسّر، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل. فأعضل هذا الداء، ودام قريبًا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقًا بها على أمن ويقين؛ ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر.
>
> (Deliverance: *25*)

لم تشف البرهنة الفلسفية والعلمية الغزالي من ارتيابيته، بل نور الله هو ما أعاد إليه ثقته في العقل والحواس. وكما حدث مع أوغسطين وديكارت، الله هو من ضمن للغزالي أن ملكاتنا لن تخدعنا بشكل كامل. نور الله "هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة، فقد ضيق رحمة الله [تعالى] الواسعة" (Deliverance: *25*). وقد منحه هذا التبصّر سبيلًا لإنكار نظرية كلامية بعينها، لكنّه أيضًا مهّد له الطريق لنقد ورفض معظم فلسفة عصره. وكما يتّضح، فإنه أيضًا سبيل إلى صوفية تفكيره اللاحق.

ومشكلة الفلاسفة، فيما يجادل الغزالي، هي أنهم يعتقدون فيما يبدو أن البراهين معرفة أرقي من الحقيقة الموحى بها. وهو يرى أن هذا جعلهم يتجاهلون أو يقللون من شأن الإسلام، بعباداته وشريعته. وفي تهافت الفلاسفة عرض 20

مذهبًا فلسفيًّا قال بها الفلاسفة، لكنّه كان يقصد أساسا الفارابي (ح. 872-951م) وابن سينا (ح. 980-1037م)، وأنكر الزعم بإمكان البرهنة على أي منها. وقد أصبح ابن سينا المفكّر المهيمن في التقليد الفلسفي الإسلامي في عصر الغزالي. وكان الغزالي قد استنتج ستة عشر مذهبا من تلك المذاهب من الميتافيزيقا، وأربعة من الفلسفة الطبيعية. وأطول نقاش هو الأول، الذي خُصص تقريبًا لحجّة ابن سينا على خلود العالم.

والمسألة الأشهر، على الأقل من منظور الارتيابيّة، هي المسألة السابعة عشرة، التي تتناول السبب والنتيجة، حيث يقول:

> الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببًا ليس ضروريًّا ... ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر .. مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجزّ الرقبة، والشفاء وشرب الدواء وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرًّا، إلى كل المشاهدات، من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف. وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه، بخلقها على التساوق لا لكونه ضروريًّا في نفسه، غير قابل للفرق، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جزّ الرقبة، وإدامة الحياة مع الرقبة، وهلمّ جرًّا إلى جميع المقترنات.
>
> (Refutations: *166*)

في هذه الفقرة، يتساءل الغزالي عما إذا كان هناك اقتران ضروري بين السبب والنتيجة. ليس هناك سو العادة تفسّر هذه الضرورة، فلأنني اختبرت من قبل قدرتي على أن أروي ظمئي بشرب الماء، أتوقع أن هذا سوف يقع ثانية، ولكن هذا

مبلغ ما يحدث في تفسير ضرورة الاقتران بين السبب، شرب الماء، والنتيجة، إرواء الظمأ. وفي المسألة نفسه يلحظ:

> ولم ندّع أن هذه الأمور واجبة، بل هي ممكنة، يجوز أن تقع، ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها، مرة بعد أخرى، يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخًا لا تنفك عنه.
>
> (Refutations: *170*)

الاقتران ممكن فحسب، أي أنه قد لا يحدث. وكما رأينا، ناقش يوحنّا السيلسبوري حجّة شبيهة، سوف نراها ثانية عند نيكلوس أوتريكورت (الفصل 5) وديفيد هيوم (الفصل 8). وجميعهم يجادل بأنه ليس هناك شيء في الطبيعة يفسّر الاقتران المدرَك بين السبب والنتيجة، بل هو شيء نفترض وجوده بالعادة.

ويلخّص الغزالي أربعة شروط فيما يتعلق بالسبب والنتيجة. أولًا، أن الاقتران ليس ضروريا؛ وثانيًا أن النتيجة قد تحدث دون أي سبب بعينه، فقد أروي ظمئي دون شرب أي سوائل؛ وثالثًا، خلَق الله الحدثين، السبب والنتيجة، جنبًا إلى جنبًا؛ ورابعًا خلْق الله مقدر سلفًا. ويسلط الشرطان الأخيران الضوء على ما يسمى غالبًا بمناسبية الغزالي، أي الرؤية أن السبب، مثل شرب الماء، مجرد مناسبة، وأن السبب الحقيقي هو الله، ما يعني أن شرب الماء مناسبة لله كي يسبب النتيجة المتمثّلة في إرواء ظمئي.

وعلى الرغم من أن المناسبية ليست الطريقة الوحيدة التي يعرض بها الغزالي، في المسألة السابعة عشرة، محاولة التغلّب على الارتيابيّة البادية إزاء الاقتران بين السبب والنتيجة، غالبًا ما يُعرض على أنه نصير للمناسبية في مسألة السبب والنتيجة. وتتسق المناسبية مع الرؤية المعروضة في الإنقاذ، وهي تجعل الله ضامن قابلية الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقا للبرهنة.

وبوجه عام، يعزو الغزالي كل قدرة في العالم إلى الله. وحقيقة أن الله هو سبب كل النتائج يمكّن الله من ألا يسبّب تلك النتيجة أو يجعل شيئًا مختلفًا تمامًا يعقب

السبب. وفي هذه الفكرة نفسها تكمن حجّة ارتيابيّة أخرى، أن الله قد يضللنا وأننا لا نعرف بيقين أي شيء عن العالم الخارجي. وفي **التهافت** يقول التالي عن قدرة الله:

> لا أدري ما في البيت الآن، وإنما القدر الذي أعلمه أني تركت في البيت كتابًا، ولعلّه الآن فرس، قد لطّخ بيت الكتب ببوله وروثه، وإن تركت في البيت جرّة من الماء، لعلّها الآن انقلبت شجرة تفاح، فإن الله تعالى، قادر على كل شيء، وليس من ضرورة الفرس أن يُخلق من النطفة، ولا من ضرورة الشجرة أن تُخلق من البذر، بل ليس من ضرورة الشجرة أن تخلق من شيء.
>
> (Refutations: *170*)

في وسع الله أن يفعل ما يشاء، فيما يجادل الغزالي، لكنّه لا يفعل. على العكس، فالله عنده هو مصدر اليقين والمعرفة. وعبر إيماننا بقدرة الله نستطيع الثقة في معارفنا. غير أن الغزالي لم يطوّر فكرته عن قدرة الله إلى حجّة ارتيابيّة، كما كان في وسعه أن يفعل، وهذا ما حدث في تقليد القرن الرابع عشر، كما سوف نرى في الفصل 5. وحسب الغزالي، الله رحيم بنا ولا يضلّنا.

لم يُترجم **المنقذ من الضلال** إلى اللاتينية لا في العصور الوسطى ولا في العصور الحديثة المبكّرة، لكن **تهافت الفلاسفة** تُرجم إليها في العصور الوسطى بوصفه جزءًا من دحض ابن رشد وليس في شكل نصّ منفصل. وكان عنوان كتاب ابن رشد هو **تهافت التهافت** وقد تُرجم إلى اللاتينية عام 1328م. والكتاب رفضٌ فقرة بفقرة للغزالي ودفاعٌ عن أرسطو وابن سينا، أو هو أساسًا دفاع عن العقل والفلسفة. وقبل هذه الترجمة توفّر قدر كبير من المعارف عن الغزالي. فقد تُرجمت له أعمال أخرى وأحال عليه ابن رشد وابن ميمون. وقد طُبعت الترجمة اللاتينية لكتاب **تهافت التهافت** عام 1497م إلى جانب شرح قام به أوغسطينو نيفو (1473-1545م)، وهو فيلسوف إيطالي في نهاية القرن الخامس عشر. وبعد

ذلك أُعيدت طباعته دون شرح نيفو عام 1527م. ولذلك حين دارت النقاشات الغربية في القرن الرابع عشر واستمرت حتى القرن السادس عشر، كان الغزالي جزءًا منها.

ويبدو واضحًا أن الغزالي نفسه لم يكن مرتابًا، بل استخدم حججًا ارتيابيّة كي يطوّر نظريته الفلسفية والكلامية. غير أنه كان مفكّرًا أصيلًا في التقليد العربي. وفي عصره، أصبحت الشواغل الإبستيمولوجية مركزية في علم الكلام الإسلامي، وظهر شيء شبيه بالارتيابيّة متخفيًا في إزار السفسطة، التي اعتُبرت خطرًا على العقيدة الإسلامية. وقد أدرك الغزالي كل ذلك ووجّه فكره نحو العثور على قاعدة صلبة للدين. وكما رأينا، طرح الغزالي شكوكًا حول ما إذا كان العقل قادرًا على تأمين هذه القاعدة الصلبة.

غير أنه كان من المهمّ لمشروع الغزالي العثور على حدود ما يمكن الزعم بمعرفته وتقصي هذه الحدود. وهذا ما قام به في **تهافت الفلاسفة**، حيث دقّق في حجج الفلاسفة بأدوات المرتاب، لكن مشروعه الإيجابي هو العثور على حدود الشكّ ونقطة بدء المعرفة. وهذا ما جعله يخلص إلى أن كل الأسباب تتضمّن فعلًا إلهيًّا وأن المعرفة في النهاية مسألة تذكّر. وكان الموقف الذي انتهى إليه، بمعنى ما، شبيها إلى حد كبير بموقف أوغسطين، فكلاهما يجادل بأنه ينبغي على المرء، كي يعثر على الحقيقة ويحصل على معرفة، التعويل على العقل بدلًا من الحسّ. وهذه العملية هي ترياق الارتيابيّة. لكن الغزالي يرى أنه سوف تكون هناك دائما خلافات، لأن ملكاتنا الحسّية ومخيّلتنا تنزع إلى ارتكاب الأخطاء وإلى خداعنا.

دحض ابن تيمية للقياسات

يبدو أن الغزالي أنهى كل ارتيابيّة في علم الكلام والدين الإسلامي، ولا تكاد توجد أي ارتيابيّة فلسفية في الفلسفة العربية بعده. غير أن هناك نقاشا يستحق الذكر يتمثّل في رفض تقي الدين بن تيمية (1263–1328م) للمنطق التقليدي. وكان ابن تيمية قد جاء في الأصل من مدينة صغيرة على الحدود السورية التركية،

لكنّه أرغم على التنقل بين المدن بسبب الغزوات المغولية. وقد عاش عدة سنوات في مصر قبل عودته إلى دمشق قبيل وفاته. لم يكن يبدو في حياته عالمًا مؤثرًا بشكل كبير، ولكن تفكيره الديني شهد في الآونة الأخيرة بعثًا عظيمًا ولعلّه الآن أكثر علماء العصر الإسلامي الوسيط تأثيرًا.

وخلال إقامته في مصر، في عام 1309، سُجن لعدة أشهر في الإسكندرية. وخلال هذه الفترة سُمح له بمقابلة زوّاره، فأدار العديد من النقاشات الفلسفية. آنذاك بدأ في جمع دحض مكين للمنطق، الذي اعتبره، فيما أخبرنا، السبب الأساسي لكثير من الأخطاء في الميتافيزيقا التي ارتكبها زملاؤه من الفلاسفة المجايلين له. وكان ابن تيمية اسميًا، وناقدًا حادًا للميتافيزيقا الواقعية التي قال بها ابن سينا وأتباعه. وفي الترجمة الإنجليزية، يحال على عمله [**نقض المنطق**] باسم *Against the Greek Logicians* (**ضد المناطقة اليونان**). وهو أهمّ نقد للمنطق كما فهم في الفلسفة العربية خلال العصور الوسطى.

والأعمال التي رفضت المنطق كثيرة في تاريخ الفلسفة، لعلّ أهمها عمل سكتوس إمبيركوس **ضد علماء المنطق** الذي كان جزءًا من كتابه **ضد علماء الرياضيات** (*M* 7, 8). وفي التقليد اللاتيني، الرفض الشهير للمنطق جاء على يد مفكّرين إنسيين، من أمثال لورينزو فالا (1406-1457م) وجون لويس فيفز (1492-1540م)، استهدفوا المنطق المدرسي. ونقدهم في أساسه رمز لرفضهم أسلوبًا بعينه في ممارسة الفلسفة. وينتمي عمل ابن تيمية إلى هذا التقليد، وتذكّرنا كثير من حججه بحجج سكتوس. وكما سبق أن أشرنا، لم تكن هناك ترجمة لأعمال سكتوس إلى العربية وكانت هناك دراية ضئيلة بالارتيابيّة القديمة، ولكن لعلّ بعض حجج سكتوس وجدت سبيلها إلى ابن تيمية عبر مصادر أخرى.

ويوجّه ابن تيمية نقده أساسًا إلى نظرية التعريفات والقياسات. ودافعُ رفضه للتعريفات هو نزعته الاسمية، وكان يستهدف بنقده تصوّر ابن سينا في الماهية، والكليات، التي أنكر ابن تيمية وجودها. ويحشد نصه بحجج مضادة، بعضها

أفضل من بعضها، وغالبًا ما تصاغ في صورة مكثفة، تصعّب من فهمها. ويفترض النص أيضًا بعض الدراية بالنظريات المرفوضة. ويستبين أنه لم يكن كتب لعموم الناس. ومن بين حججه ضد التعريفات حجّة تقول:

> سابعًا، من يسمع حدًّا [تعريفًا] لن يستوعب أنه سبق له فهم ألفاظ الحدّ ومغزاها الفردي. معرفة أن اللفظة تدلّ على معنى وأنها صيغت من أجل هذا المعنى يفترض تشكيل تصوّر لهذا المعنى. وإذا تصوّر السامع صورة اللفظة ومعناها قبل سماع الحدّ، لا يصح أن يقال إنه شكّل مفهوم المعنى بعد سماعه ذلك الحدّ.
>
> (Logicians: *12*)

وهذا النوع من الحجج كثير في النصّ. وهو يتأسس في النهاية على فكرة أن النظرية المنتقدة تقع في دور منطقي. والحجاج شبيه لأحد ضروب سكتوس الشهيرة. والحجّة الدائرية تقرّ شيئًا من القبيل التالي: كي نستوعب المعرَّف عبر نظرية التعريفات يلزمنا أن نفهم أولا معنى الكلمات المستخدمة في التعريف. لكن هذا يفترض فهم المعنى والأشياء المشتقة منها الكلمات. فإذا سبق لنا فهم معنى الكلمات المستخدمة في التعريف، سوف يبدو أن التعريف لا يضيف جديدًا – فالمعرَّف مفترض أصلًا. ولمثل هذه الأسباب ولأسباب أخرى، لا جدوى عند ابن تيمية من النظرية.

وفي فقرة أخرى، ينكر ما يسمى بالمفاهيم البيّنة بذاتها، التي يفترض أنها ليس في حاجة إلى أي تعريف، باستخدام حجّة تحاول إثبات أن مثل هذه المفاهيم نسبية. يقول ابن تيمية "ما قد يكون أساسيًا عند شخص قد يكون مكتسبًا عند شخص آخر" (16). ثم يشير إلى أن مصادر معرفة الناس بهذه الأشياء مختلفة وبعضها أكثر جدارة بالثقة من غيرها. يقول ابن تيمية:

> البيّن بذاته عند البعض قد يصبح، دون حاجة إلى تعريف، أساسيًّا عند بعض آخر بسبل شبيهة لتلك التي وقف عليها الأوّل.
>
> (Logicians: *12*)

وبتقويض المعرفة البيّنة بذاتها، يتّضح أن ابن تيمية يريد إثبات أن كل المعارف في النهاية نسبية. إذا لم تكن هناك معرفة بيّنة بذاتها، أي إذا لم تكن هناك معرفة لا تشترط تبريرًا، فكل المعارف في حاجة إلى تبرير، وهذا يستلزم، كما رأينا في الفصل 1، متراجعة لامتناهية من التبريرات. وكان أرسطو وابن سينا يدركان هذا، ورفضُ ابن تيمية لمثل هذه المعرفة يستلزم النسبانية أو الارتيابيّة على الأقل.

غير أن ابن تيمية ليس مرتابًا، لأنه يجادل بأنه بمقدورنا الحصول على معرفة، وبأن كل المعارف تبدأ بملاحظة أشياء بعينها. يقول ابن تيمية:

> العينيات غير المعروفة في العالم الخارجي سوف تكون معروفة بالركون إلى قياس مماثلة على العينيات المعروفة. لا أحد ذو عقل سليم سوف يجادل في هذه الحقيقة. الحال أن هذه هي إحدى الخصائص المميزة التي تميّز العقل عن الإدراك الحسّي، لأن الإدراك الحسّي لا يستوعب سوى العينيات في حين أن العقل يستوعب العينيات بأسلوب كلي ومطلق، وإن قام بذلك باستخدام قياس التمثيل. فضلًا عن هذا، يستوعب العقل العينيات بكليتها دون أن يحوزها جميعها؛ لأنها تصبح كلية في العقل بعد أن شكل مفهوما لعدد بعينه منها. ولكن حين يُفصَل العقل عن العينيات المفردة بمرور وقت طويل، سوف يقع في الكثير من الأخطاء عبر تشكيل أحكام تسرف في العمومية أو التقييد.
>
> (Logicians: *267*)

هنا يعرض ابن تيمية نفسه نصيرا للإمبيريقية والاسمية، أي أنه يـرى أن كـل المعارف مستمدّة في النهاية من الإدراك الحسّي وأن العالم لا يشمل سوى عينيّـات. والفكرة المعبّر عنها هنا هي أننا نعرف عينيات جديدة باستخدام قيـاس التمثيـل، أي بربط المعروف منها بعينيات غير معروفة. ونـستطيع بطريقـة مماثلـة أن نعـرف بشكل كلي، على الـرغم مـن أنـه يعتقـد أن الكليـة الكاملـة مـستحيلة ولا سـبيل لمعرفتها، لأننا لا نختبر إطلاقًـا كـل العينيـات، أي أنـه يـشير إلى مـا نـسميه الآن مشكلة الاستقراء. ولهذا، على الـرغم مـن أن لـدينا معرفـة بعينيّـات، هنـاك حـد لمعرفتنا ونحن لا نستطيع إطلاقًا معرفة شيء كليًّـا، وهـذه مـشكلة صـعبة تواجـه القياسات، خصوصًا البراهين الأرسطية، التي تنتج معرفة علمية. وهـذه مـشكلة يعيها ابن تيمية تمامًا وهو يستغلها في رفضه لنظرية القياسات.

وعلى الرغم من أنه يرفض النظرية، فإنه يظـلّ يقـر أن القيـاس المـشكّل مـن مقدمتين ونتيجة صحيح. قد يبدو هذا متناقضًا، ولكنّه، كما سـوف نـرى، متـسق تمامًا. إنه لا يتأمل إطلاقًا في حجّة سكتوس القائلة بأن القياس دائري ويتضمن ما نـسميه الآن أغلوطة المـصادرة عـلى المطلـوب. وكـان سـكتوس قـد ذهـب إلى أن النتيجة متضّـمنة أصلا في المقدمات ومفترضـة بالتالي قبل استنتاج النتيجة، ما يجعل الحجج القياسية دائرية. وبدلًا من ذلك يجادل ابن تيمية بأنه عـلى الـرغم مـن إنـه حجّة صحيحة تمامًا، فإنه غير مجدٍ، لأنه لا يفضي إلى معرفة جديدة. وهكـذا يقـول "إن القياس إما غير مجد أو أن جدواه ضئيلة" (288)، ويضيف:

> يجب أن يشتمل القياس على مقدّمة كليـة؛ لكـن كليّـة المقدّمـة لا تُعرف ما لم نتأكد من أن كل العينيات التي تنطوي عليها المقدّمـة الكلية تـشارك في عامل مشترك ...
>
> (Logicians: *256*)

يستحيل أن تصدق المقدّمة الكلية في قياس برهاني دون اسـتقراء تـام، وهـذا مستحيل. والمعرفة التي يفضي إليها القياس تتجاوز العينيات المدرَكـة عـبر قيـاس

التمثيل. والكليات التي نعتقد أنها في أذهاننا لا دعم لها في الواقع، ولهذا فإنها من مختلقات أذهاننا. ولهذا، فيما يجادل ابن تيمية، فإن أي قياس برهاني كلي لا يمنحنا سوى معرفة حول الذهن وليس حول العالم. غير أن نقده للمفاهيم الكلية، أو المجردة، ليس جديدًا في تاريخ الفلسفة وله أيضًا نظير محدث مبكّر في نقد بركلي للأفكار المجردة عند لوك.

ويذكرنا حجاج ابن تيمية أيضًا بشيء كتبه ديكارت في **قواعد لتوجيه الفكر** (*Rules for the Direction of the Mind*)، حيث يقول:

> ولكي نوضح أكثر أن فن الحجاج [القياسي] سالف الذكر لا يضيف جديدًا إلى معرفة الحقيقة، نلحظ أن المجادلين عاجزون، بالتأسيس على منهجهم، عن صياغة قياس ذي نتيجة صادقة مالم يكونوا يحتازون أصلًا مادة هذه النتيجة، أي ما لم تكن لهم دراية مسبقة بالحقيقة المستنتَجة في القياس. ويتّضح لهذا أنهم لا يستطيعون تعلّم أي شيء من مثل صور الحجاج هذه، ما يبيّن أن الجدل العادي لا يجدي نفعًا للراغبين في تقصي حقيقة الأشياء.
>
> (csm I: *36-37; Rule 10*)

وهناك جدال حول ما إذا كان ديكارت هنا يكرّر حجّة سكتوس سالفة الذكر أو أنه يقرّ أمرًا شبيهًا بما أقرّه ابن تيمية (على الرغم من أنه لم يكن، بطبيعة الحال، يعرف شيئًا عن ابن تيمية)، من أن القياسات صحيحة لكنّها غير مجدية. وأيًّا كان التأويل، يبدو واضحًا أن ابن تيمية أسهم هو نفسه في جدل ارتيابي مستمر وهذا عمل مهم وكبير ينتمي بوضوح إلى تاريخ الارتيابيّة.

حجج ابن ميمون الارتيابيّة

أهم فيلسوف يهودي إلى جانب باروخ اسبينوزا (1632-1677م) هو بلا شكّ موسى بن ميمون (1135-1204م). وتتحدث الطائفة اليهودية عن

الموسين، موسى العهد القديم وموسى بن ميمون، ما يبيّن إلى أي حدّ كان موقرًا في الفكر اليهودي. ولد في قرطبة، بإسبانيا، ولكن بسبب غزو الخليفة الموحّد لقرطبة وسلب حقوق غير المسلمين، اضطُر إلى الهرب. وبعد أن أمضى فترة في المغرب، استقرّ في النهاية في مصر. وقد أصبح مشهورًا في المجتمع اليهودي كما كان طبيب البلاط لبعض الوقت ثم أصبح الطبيب الشخصي للعائلة المالكة.

وكانت أعماله الطبية مهمة، ولكنّه لا يضاهي بوصفه باحثًا وشارحًا للتوراة. وحتى إبان حياته، كانت تعاليمه في القانون والفلسفة موضع احتفاء في أوساط يهودية واسعة. غير أن عمله الفلسفي *Guide for the Perplexed*، الذي كُتب ونُشر في البداية بالعربية تحت عنوان **دلالة الحائرين**، هو صاحب التأثير الأبقى أثرًا في العالم. وقد تُرجم إلى اللاتينية في بداية القرن العشرين وأصبح ذا تأثير عميق على الفلسفة الغربية. وكان توماس الأكويني وجون دنس سكوتس قد اطّلعا عليه وأُعجبا به. وقد وجد الأكويني جهود ابن ميمون للجمع بين أرسطو وعقيدة الكتاب المقدس مهمّة بوجه خاص، وقد مثّلت نموذجًا لمحاولة الأكويني التوحيد بين فلسفة أرسطو والعقيدة المسيحية.

وكانت الغاية من **دلالة الحائرين** مساعدة من يجدون صعوبة في الجمع بين الدين والفلسفة الأرسطية، أي إنه ينشد تقديم العون للحائرين منّا. وقد يبدو أنه لا مكان له في تاريخ الارتيابيّة، غير أن هناك نغمة ارتيابيّة خفيّة في هذا العمل انتبه إليها عدة مؤوّلين لابن ميمون. وهو يعرض انشغالًا عامًا بخصوص ما إذا كان في وسعنا الحصول على معرفة بالميتافيزيقا والكوزمولوجيا، وهذه الارتيابيّة تهدّد بمحايثة الكثير من تفكيره.

ويركن أهم الحجج على ارتيابيّة ابن ميمون إزاء الميتافيزيقا والكوزمولوجيا إلى ملاحظة بسيطة مؤداها أن كل المعارف مستمدّة من صور حسية وأننا لا نستطيع إدراك الأشياء اللامادية الصرف مثل النفس البشرية الخالدة، أو الله، أو أشياء مثل الأجرام السماوية، التي يقول أرسطو أنها مخلوقة من عنصر خامس غير

مادي يتميز عن العناصر الأربع الأخرى (الهواء، والتراب، والماء، والنار). ولأن هذه الأشياء تقع خارج قبضة الحواس، يبدو أننا عاجزون عن الحصول على معرفة بها. ومثل هذه الحجج سائدة في تاريخ الارتيابيّة وأشهر من أخذ بها هو ديفيد هيوم (انظر الفصل 8). وقد شكّلت دافعًا مهمًّا لفلاسفة غير مرتابين مثل إمانويل كانط (هناك المزيد في الفصل 9). والتوازي بين هذين المفكّرين أوضح إذا اعتبرنا ابن ميمون مرتابًا إزاء معرفة الميتافيزيقا بوجه عام.

وهناك حجّة أكثر عينيّة ضد الكوزمولوجيا يقول بها ابن ميمون ونجدها في الطريقة التي يوظّف بها الخلافات حول النزاع بين الكوزمولوجيا الأرسطية وعلم الفلك البطلمي، التي احتدّت في إسبانيا القرن الثاني عشر. وعلى شاكلة المرتابين القدماء، يشير إلى الرؤى المتعارضة التي دوفع عنها في هذه الخلافات ويوظفها في إثارة ما يسميه "الحيرة الحقيقية" في هذه الأمور. وكان الخلاف حول حركات الكواكب ومحاولة مناسبة النظريات مع ما أجري من ملاحظات. وقد جادل الأرسطيون بأن الحركات كانت دائرية في حين جادل أتباع بطليموس بأنها دويرية (epicycles)، أو حسب المعنى اليوناني، دوائر تتحرك حول دوائر. ويخلص ابن ميمون إلى نتيجة مؤسّسة على هذا الجدال تقول بوجود حدّ لمعرفتنا بمثل هذه الأشياء. يقول في دلالة الحائرين:

> أما كل ما في السماء فما أحاط الإنسان منه بشيء إلا بهذا القدر التعليمي اليسير ... الإله وحده يعلم حقيقة السماء وطبيعتها وجوهرها وصورتها وحركاتها وأسبابها على التمام؛ أما دون السماء، فقد مكّن الإنسان من معرفته ...لأن أسباب الاستدلال على السماء ممتنعة عندنا قد بعد عنا، وعلا بالموضع والمرتبة.
>
> (Guide *2.24: 198*)

ويبدو أنه يقترح أنه يجب علينا أن نقصر أنفسنا على الأشياء التي نستطيع معرفتها، أي فيزياء الأشياء القريبة منا، التي نستطيع أن نراها ونلاحظها بحواسّنا.

ولديه سبب آخر للارتياب بخصوص علم الفلك، فهو لا يُنتج براهين حقيقية، بل مجرد فرضيات، تحاول أن تكون متسقة مع ما رُصد من ملاحظات. ولأنه لا يبرهن على حقائق علمية، فإنه لا يُنتج معرفة، وهذا يسري على الكوزمولوجيا أيضًا. وقد جادل ابن ميمون أن البراهين الأرسطية وحدها التي تُنتج معرفة، ولهذا يجب على المرء أن يشكّ في أي شيء يقصر عن الفكرة المُحكمة لما تكونه المعرفة.

وحجج ابن ميمون الارتيابيّة موجّهة فحسب صوب الميتافيزيقا والكوزمولوجيا، ولا تستهدف المعرفة الإمبيريقية بوجه عام. ولهذا فإنه ليس مرتابًا في معرفة ما يسمى بالعالم دون القمري. أيضًا فإن ارتيابيته موجهة ضد إمكان المعرفة العلمية في الميتافيزيقا وليس ضد هيئات معرفية أخرى كالاعتقادات. ولا يصح أن يقال إنه مرتاب بالمعنى القديم، لأنه يرى أننا نستطيع الحصول على اعتقاد صادق حول العالم الخارجي ومعرفة علمية حول العالم دون القمري القابل للإدراك.

وقد استبين أن لاشتراط أن البراهين المُحكمة وحدها التي تنتج معرفة نتائج أوسع لدى ابن ميمون مما سبق للبعض أن حسبوا، وقد أفضى إلى خلافات بين المؤوّلين. ويبدو مثلًا أنه يستلزم أننا لا نستطيع معرفة أن الله موجود. ويعرض ابن ميمون في **دلالة الحائرين** عدة براهين على وجود الله، وجيمها تنويعات من البرهان الكوزمولوجي. وخلافًا للبرهان الأنطولوجي الذي يبدأ من تعريف الله ويبرهن على أن هذا التعريف، الذي يفترض أن يعبّر عن ماهية الله، يستلزم أيضًا أن الله موجود، يبدأ البرهان الكوزمولوجي من وصف للعالم كما نعرفه ثم يبرهن على أنه يستلزم وجود الله. ويبدأ أحد براهين ابن ميمون بافتراض أن الأجرام السماوية تتحرك بشكل سرمدي، ثم يبرهن أنه يستحيل على قدرة متناهية دعم حركة لامتناهية؛ إذ وحدها القدرة اللامتناهية تستطيع هذا. وهناك برهان آخر يبدأ بافتراضٍ حول نشوء الأجرام السماوية وفسادها، ولكن في ضوء الشكّ في

الكوزمولوجيا سالف الذكر، تلقَى ظلال الشكّ على هذا الإثبات. وهو يقول عبارة حول الإثبات، سببت حيرة الكثير من الشراح:

> والاستدلال العام منه أنه دلنا على محركه، لأمر لا تصل عقول الإنسان إلى معرفته.
>
> (Guide *2.24: 198*)

تأتي هذه الفقرة بعد الفقرة التي اقتبسناها منذ قليل. وهنا يقرّ ابن ميمون أن نتائج حجاجه السابق، أن نتيجة البراهين الكوزمولوجية على وجود الله، أي "البرهان الذي تشمله السماوات"، ليس شيئًا نستطيع زعم معرفته. والسبب الذي يجعلنا غير قادرين على معرفة أن الله موجود هو أنه لا واحد من تلك البراهين يستوفي استحقاقات البرهان العلمي، لأن الكوزمولوجيا بوصفها علمًا تتجاوز حدود المعرفة. ولهذا السبب فإن وجود الله يتجاوز حدود المعرفة.

ويرى بعض المؤوّلين أنه يجب اعتبار ابن ميمون مرتابًا بخصوص كل الميتافيزيقا، بما في ذلك وجود الله، والكوزمولوجيا. ومن بين النتائج المهمّة لهذا أنه يجب علينا التوقف عن الانشغال بالسماوات وتوجيه تركيزنا صوب العالم دون القمري. وحسب ابن ميمون، تصبح الكوزمولوجيا والميتافيزيقا مصادر حيرة وعبرها نشعر بالخشية من الله ونثني عليه. ويجب علينا أن ندرك أن التوق للحقائق الميتافيزيقية يسبب الشعور بالقلق والبؤس. وحين نلحظ بدلًا من ذلك أنه لا سبيل للظفر بها، قد نحقّق راحة البال ونرى الطريق إلى السعادة بوضوح أكبر، وهذه نتيجة تتسق مع رؤية المرتابين القدماء.

الارتيابيّة في الفلسفة البيزنطية

خلافا للتقاليد الفلسفية الوسيطة الثلاثة التي ناقشنا حتى الآن في هذا الكتاب، اللاتيني/ المسيحي، والعربي/ الإسلامي، والعربي/ اليهودي، التقليد اليوناني/ البيزنطي هو الأقل شهرة وحظوة بالدراسة. وهناك حاجة ملحّة لتراجم

إلى الإنجليزية. والفلسفة البيزنطية أساسًا مواصلة لم تنقطع للفلسفة اليونانية القديمة (مع بعض تأثير من جانب الفلسفة اللاتينية القديمة). وكانت الإمبراطورية البيزنطية قد تطوّرت من الإمبراطورية الرومانية الشرقية بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية، وشهدت خلال العصور الوسطى فترات متنوعة من التوسع والانحطاط استمرت حتى السقوط الأخير للقسطنطينية في يد العثمانيين عام 1453م، الذي أنهى الإمبراطورية البيزنطية، لكنّه شكل بداية عصر النهضة في أوروبا الغربية، فيما يجادل كثيرون، بسبب انتقال نصوص وعلماء جدد إلى أوروبا. والفلسفة البيزنطية، أو الفلسفة اليونانية الوسيطة كما تسمَّى أحيانًا، هي أساسًا فلسفة ضمن الإمبراطورية، التي تمركزت بشكل طبيعي حول القسطنطينية، التي تسمى الآن إسطنبول.

وكانت هناك أعمال سابقة في الارتيابيّة في الفلسفة اليونانية الوسيطة، ولكن كانت هناك أيضًا حاجة إلى القيام بالكثير. وعلى الرغم من أنه من الطبيعي توقّع أن تكون أعمال سكتوس والارتيابيّة البيرونية معروفة ومدروسة، لأنه لم تكن هناك حاجة لترجمتها، فإن هناك شواهد ضعيفة على دراية الفلاسفة البيزنطيين بسكتوس. وكان فوتيس (ج. 810-893)، الذي كان لفترة بطريرك القسطنطينية، أي رئيس الكنيسة الأرثوذكسية المسيحية في المدينة، قد كتب ملخّصًا قصيرًا لعمل، ضاع الآن، لأنيسيديموس حول الارتيابيّة البيرونية يبدو أنه جدّ مهم لكتاب سكتوس **الخطوط العريضة**. غير أن فوتيس اتّخذ موقفًا سلبيًّا تمامًا من البيرونية. والوصف المكين للبيرونية نجده في سودا (*Suda*)، وهو ملخّص ظهر في القرن العاشر للعالم القديم وفكره. ويشمل هذا العمل إعادة إنتاج لجزء من عمل ديوجين لياتيَس **حيوات الفلاسفة البارزين** (*Lives of the Eminent Philosophers*) الذي يغطّي حياة بيرون ومرتابين آخرين. وخلافًا لهذا لم تكن هناك سوى دراية ضئيلة بالارتيابيّة القديمة في أوساط الفلاسفة البيزنطيين.

غير أن الموقف تغيّر بعض الشيء في القرن الرابع عشر. ذلك أن ثيودور ميتوتشس (1270-1332م) أصدر حوالي عام 1326م كتابه **ملاحظات رأيوية** (*Semeioseis gnomikai*)، الذي يتألف من 120 مقالة حول مواضيع متنوعة. وكان عنوان المقالة رقم 62 "في أن معارضة المرتابين للزعم بإمكان فهم أي شيء ليس تمامًا دون سبب، وأن أفلاطون وسقراط وضعا أسس الآراء الارتيابيّة" (That the Skeptics' opposition to the claim that anything can be understood is not totally without reason, and that Plato and Socrates laid the foundation for the Skeptics' opinions). وفي هذه المقالة، يبدأ بالدفاع عن الارتيابيّة، وكان هذا متفرّدًا، كما يبدو أنه هو نفسه أدرك ذلك. وهو يدافع صراحة عن الشعار "لكل حجّة حجّة معارضة"، أي أطروحة تكافؤ قوى الحجج. وهو يقول في دفاعه عن هذه الرؤية:

> والواقع أن كثيرًا من الأشياء على شاكلة هذه الطبيعة لأنها ملتبسة وتترك براحًا للآراء والحجج المضادة، ولهذا فإن [الناس] يجادلون فيها بحماس؛ ولا يسهل أن تقتنع تمامًا، ولا حتى أن تنكر كلا الرأيين، ولكن بصرف النظر عن أي الرأيين تتبنى، يظلّ بالإمكان أن تشعر بالقلق إزاء [حجج] الجانب الآخر، وبأن تتردّد وتشعر بالضياع. وغياب الثقة واليقين واضح في هذه المواضيع، وهناك حالة من الجهل وعدم الفهم تعم بالضرورة.
>
> (Semeiosis: *185*)

وتعرض المقالة ما كان يوصف بالشكّ الشامل في كل شيء يتعلق بالفلسفة الطبيعية والإثيقا. ويَلحظ أنه غالبًا ما تكون هناك رؤى مضادة في هذين المجالين، ما يلزمنا بالشكّ في كل المواقف. والاستثناء الوحيد الذي يعثر عليه ميتوتشس هو معرفة الله والأمور الإلهية، لكنّه يبسط ارتيابيته بحيث تشمل اللاهوت، لأن علماء اللاهوت فيما يلحظ في حالة جدال دائم مع بعضهم البعض. وكل معرفة بالله مباشرة دون وساطة، ولا تتم عبر أشياء مشكوك في أمرها.

غير أنه يبدو أن ميتوتشس نفسه ليس مرتابًا بيرونيًا مثل أنيسيديموس وسكتوس، على الرغم من أنه لا شكّ في أنه عرف سكتوس. ذلك أنه لا يرى أن غاية الارتيابيّة هي *إبوخي*، بل هو أقرب بكثير إلى الارتيابيّة الأكاديمية وينطبق عليه وصف سكتوس للدوغمائي السلبي. وقد جادل بأن المعرفة مستحيلة، لأن الأشياء في العالم غير محدَّدة بالضرورة. وهو هنا قريب من موقف بيرون الأصلي. ولعلّ درايته ببيرون مستمدة أساسًا من ديوجين لياتيس وليس من سكتوس نفسه.

ويبدو أن سكتوس قد أصبح تدريجيا أكثر تأثيرًا في القرن الرابع عشر. وأعمّ رفض للارتيابيّة البيرونية في ذلك العصر كتبه نيكولاس كاباسيتس تشاميتس (ج. 319-1392م). ولعمله عنوان موح: **ضد إقرارات الملعون بيرون حول معيار الحقيقة، ما إذا كانت موجودة** (*Against the Statements Made on the Criterion of Truth, Whether It Exist, by The Accursed Pyrrho*). وهو يتألف من رفضٍ لحجج متنوعة ضد معيار الحقيقة الموجود لدى مؤلّفين مرتابين، سكتوس أساسًا. ووفق ما نعرف الآن عن الفلسفة البيزنطية، لم يكن بمقدور أحد حتى منتصف القرن الرابع عشر أن يقول إن تأثير سكتوس كان حاضرًا وإن الارتيابيّة أصبحت جزءًا من الفلسفة البيزنطية، وهذا قريب مما حدث في الفلسفة الغربية اللاتينية، موضوع الفصل التالي.

ملخص الفصل 4

- لم تُترجم نصوص سكتوس وشيشرون إلى العربية في العصور الوسطى.
- كانت الارتيابيّة المبكّرة في التقليد الإسلامي دينية أساسًا.
- استخدم أبو حامد محمد الغزالي (1056-1111م) حججًا ارتيابيّة ضد فلاسفة عصره.
- أهم عملين استخدم فيهما هذه الحجج هما **تهافت الفلاسفة** و**المنقذ من الضلال**.
- يعرض **المنقذ من الضلال** تصوّرًا في البحث عن المعرفة وكفاحًا من أجل التغلب على الشكّ الشخصي. وهو يطوّر حججًا ارتيابيّة كلاسيكية كالحجج المؤسّسة على الأوهام الإدراكية والأحلام.
- وفي **تهافت الفلاسفة** طوّر حججًا ضد السببية.
- ويستخدم الغزالي أيضًا حججًا تقول بقدرة الله الكلية كي يجادل بالارتيابيّة في الفلسفة.
- لا سبيل للتغلب على الارتيابيّة إلا بالإيمان.
- طوّر تقي الدين بن تيمية (1263-1328م) حججًا ضد المنطق الأرسطي والبراهين العلمية.
- وجادل بأنه على الرغم من أن القياس حجّة صحيحة تمامًا، فإنه غير مجدٍ، لأنه لا يفضي إلى معرفة جديدة.
- طوّر ابن ميمون (1135-1204م) حجّة على الارتيابيّة إزاء الميتافيزيقا والكوزمولوجيا مستنتجة من ملاحظة أن كل المعارف مشتقة من صور حسية

وأننا لا نستطيع الحصول على مثل هذه الإدراكات من الأشياء اللامادية الصرف.

- على الرغم من الفلسفة البيزنطية كانت أساسًا استمرارًا لم ينقطع للفلسفة اليونانية القديمة، لم تكن أعمال سكتوس مؤثرة حتى القرن الرابع عشر.

قراءات إضافية

ترجمات أعمال الغزالي

The Incoherence of the Philosophers / Tahâfut al-falâsifa, a Parallel English-Arabic Text, ed. and trans. M.E. Marmura, 2nd ed., Provo, UT: Brigham Young University Press, 2000 .

(ترجمة ممتازة لأشهر أعمال الغزالي).

Deliverance from Error. Five Key Texts Including His Spiritual Autobiography al-Munqidh min al-Dalal, trans. R. McCarthy, Louisville, KY: Fons Vitae, 2000 .

(ترجمة لسيرته الذاتية، تشمل نقاش الارتيابيّة).

أعمال أخرى حول ارتيابيّة الغزالي

Averroes' Tahafut al-tahafut (*The Incoherence of the Incoherence*), trans. S. van den Bergh, 2 vols., London: Luzac, 1954 .

(ترجمة لرفض ابن رشد للغزالي. قُرِئ في القرن الرابع عشر ولاحقًا حتى باللاتينية).

van Ess, Josef, "Skepticism in Islamic Religious Thought", in *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, ed. C. Malik, Beirut: American University of Beirut, 1972: 83–98.

(نقاش تأسيسي للارتيابيّة في التقليد العربي/ الإسلامي حتى العصر الحالي).

Kukkonen, Taneli, "Al-Ghaza-lı -'s Skepticism Revisited", in *Rethinking the History of Skepticism: The Missing Medieval Background*, ed. Henrik Lagerlund, Leiden: Brill, 2010: 29–59 .

(فصل ممتاز حول ارتيابيّة الغزالي ومحاولة جادة لوضعه في سياق عقيدته الدينية).

Heck, Paul, *Skepticism in Classical Islam*, New York: Routledge, 2014.

(مراجعة شاملة ودقيقة للارتيابية في الإسلام خلال العصور الوسطى، تشمل نقاشات لكل من الغزالي وابن تيمية).

ترجمة لأعمال حول ابن تيمية

Against the Greek Logicians, ed. and trans. Wael B. Hallaq, Oxford: Clarendon Press, 2001 .

(الترجمة الإنجليزية الوحيدة لرفض ابن تيمية للمنطق الأرسطي).

ترجمة ابن ميمون

The Guide for the Perplexed, trans. M. Friedländer, New York: Dover Publications, 1956 .

(تُرجم دلالة الحائرين عديد المرات إلى الإنجليزية، وقد استخدمت هذه الترجمة، وهي أكثر تحررًا من بعض التراجم اللاحقة).

عمل آخر حول ارتيابيّة ابن ميمون

Stern, Josef, *The Matter and Form of Maimonides' Guide*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.

(الحجّة في هذا الكتاب على قراءة ارتيابيّة قوية لابن ميمون).

أعمال حول الارتيابيّة في الفلسفة البيزنطية

Bydén, Börje, "'To Every Argument There Is a Counter-Argument': Theodore Metochites' Defence of Scepticism (Semeiosis 61)", in *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*, ed. Katerina Ierodiakonou, Oxford: Oxford University Press, 2002: 183–218 .

(إحدى المقالات القليلة بالإنجليزية حول الارتيابيّة في التقليد اليوناني/ البيزنطي).

الفصل الخامس

5

الله مضِلاً

الارتيابيّة في العالم الخارجي في العصور الوسطى المتأخرة

الجدالات الإبستيمولوجية حول الارتيابيّة التي انتهت في القرن الثالث عشر تواصلت في القرن الرابع عشر وهيمنت على المشهد الفلسفي. ومن أمثلة البرهنة الارتيابيّة في هذا العصر ما نجده في أعمال ويليام أوكام (1285-1347م)، الذي كتب في ريبوراتيو (*Reporatio*) تنويعة من شرحه لكتابه *Sentences* (الجمل) (أطروحة دكتوراه وسيطة في اللاهوت) يقول:

> يلزم إدراك الشيء الممثَّل بشكل مسبق؛ خلافًا لذلك لن يقود الممثِّل إلى إدراك الشيء الممثَّل على أنه شيء شبيه به. ومَثل هذا، لن يقودني تمثال لهرقل إلى إدراك هرقل ما لم يكن قد سبق لي أن رأيت هرقل. وما كان لي أن أعرف ما إذا كان التمثال شبيها به. ولكن حسب من يدافعون عن وجود الأنواع، الأنواع شيء سابق لأي فعل إدراك فكري للشيء. ولهذا لا يمكن افتراضه في تصوّر حول تمثيل الشيء.
>
> (Reportatio *II.12-13: 274*)

يعتبر أوكام هنا الأنواع تمثيلات، وهذه فكرة كانت سائدة في القرن الثالث عشر (ناقش هنري الغنتي مثلًا مخالفًا مشابهًا)، وهو يسأل عما إذا كان في وسع

التمثيل أن يقود إلى معرفة بالشيء الخارجي. ومثل آخرين قبله، ينكر ذلك، ما لم يكن لدينا سابق معرفة بالشيء المعني. وكما سوف نرى، كانت مثل هذا الحجج معروفة منذ أفلاطون وسكتوس. وهناك حجج مشابهة سوف تتكرّر في الفلسفة الحديثة.

وحين احتدت النقاشات، ألقيت في أتونها جذوة أخرى، حجّة ارتيابيّة جديدة، فرضية أن الله مضّل، كانت من القوة بحيث رمت بكل الفلسفة الوسيطة في أحضان الارتيابيّة. ويعزى ظهور هذه الحجّة أساسًا إلى تفاعل مبرّرين. أولهما مستمد من "شجب" عام 1277 م (انظر أيضًا الفصل 3)، الذي اشتمل على قضايا من بينها القضية التاسعة والستين: "أن الله لا يستطيع إن يخلق معلولات علة ثانوية بدون هذه العلة الثانوية نفسها". ومؤدّى الفكرة أن الله، كما زعم الغزالي، يستطيع أن يخلق نتائج في الطبيعة دون استخدام أسباب ثانوية، أي دون سبب في السلسلة السببية ضمن الطبيعة. وثانيهما هو أنه في العقود الأولى من القرن الرابع عشر، بعد طرح سكتوس للإمكان المنطقي وفصل الضرورة عن الماهية، طُوِّر تصوّر جديد في القدرة الإلهية الكلية. وهذه الرؤية الجديدة في قدرة الله هي التي أنتجت الفرضية الارتيابيّة. لقد أصبح الله قادرا إلى حدّ أن إمكان التضليل يهدّد بألقاء الفلسفة في أحضان ارتيابيّة شاملة وتقويض إمكان أي معرفة

بالعالم الخارجي. وقد أوجزها جون بوريدان (ح. 1300-1362م) - وهو أستاذ مؤثّر للفنون في جامعة باريس، سوف نعود إليه لاحقا في هذا الفصل - في شرحه لكتاب أرسطو **الميتافيزيقا** (*Metaphysics*).

> وكما يقال بشكل سائد، الحواسّ عرضة للتضليل، ومن المؤكد أن أنواع الأشياء الحسّية يمكن أن يحافَظ عليها في الأدوات الحسّية في غياب المواضيع الحسّية، كما ذُكر في **التواضع والتهجد** (*De semno et vigilia*). وهكذا نحكم على ما هو غير موجود كما لو أنه موجود، ونخطئ عبر استخدام الحواس. وتزداد الصعوبة بحقيقة أننا نؤمن بأن الله يستطيع أن يخلق أنواعًا محسوسة في حواسّنا دون استخدام الأشياء المحسوسة نفسها، ويحافظ عليها لوقت طويل. وفي هذه الحالة، نحكم كما لو أن هناك أشياء محسوسة حاضرة. ولأن الله قادر على أن يقوم بهذا وبأشياء أعظم منها، فإنك لا تعرف ما إذا كان الله شاء القيام بهذا، وليس لديك بالتالي ثقة ولا أدلة [فيما يتعلق بالسؤال] ما إذا كان هناك أناس أمامك أثناء صحوك أو نومك، لأن الله يستطيع في نومك أن يخلق أنواعًا محسوسة لا تقل وضوحًا - بل أكثر وضوحًا بمئات المرات - عما تستطيع الأشياء المحسوسة إنتاجه. وهكذا سوف تحكم بأسلوب صوري بأن هناك أشياء محسوسة أمامك، تمامًا كما تفعل الآن. ولأنك لا تعرف شيئًا عن إرادة الله، فإنك لا تستطيع التقين من أي شيء.
>
> (QM; *II, q. 1*)

وبوريدان واضح تمامًا في ردّه على الحجج الارتيابيّة الموجهة ضد الإدراك الحسّي، فهو يعتقد أن لدى عقولنا القدرة على تصحيح الوهم الحسّي، ويبدو أنه يرى أن حواسّنا بوجه عام جديرة بالثقة. في كل ظرف طبيعي، نستطيع أن نثق في

حواسّنا ونعرف في معظم الأحوال ما إذا كانت تضلّلنا، ولكن إذا كان الله مضِلًّا، كما أوضح، لن يكون هذا ممكنًا. إذا كان الله مضِلًّا، لن تكون لدينا وسيلة لمعرفة ذلك، ولهذا فإننا لا نستطيع التيقن من أي شيء.

وقد غمرت حجّة من القبيل الذي يقول به بوريدان فلسفة القرن الرابع عشر ولاهوته، ونحن نجد مفكّرين مبرّزين في ذلك العصر يعلّقون عليها. وعلى الرغم من أن فرضية أن الله مضِلّ قادرة على إلقاء الفلسفة الوسيطة في أحضان الارتيابيّة، فإنها لم تفعل. فقد كانت هناك قلّة من المرتابين الحقيقيين في القرن الرابع عشر، لكنّها أرغمت المفكّرين على تغيير رؤاهم في شروط تحقيق المعرفة وفي النهاية أرغمتهم على تغيير رؤيتهم في المعرفة.

وكان أوكام، وفلاسفة وعلماء لاهوت آخرون من أمثال روبرت هولكوت (1290–1349م) وآدم وودهام (1298–1358م)، مفكّرين مؤثّرين سابقين على بوريدان في بداية القرن العاشر اتفقوا على أن الله يستطيع تضليلنا. وفي شرحه لأطروحته في علم اللاهوت يقول هولكوت:

> يستطيع الله تضليل مخلوق عاقل، بطريقة مباشرة، أي بنفسه، وبطريقة غير مباشرة، أي من خلال ملائكة وكائنات بشرية خيّرة.

(Holkot, *III, g. 1, BBB*)

ويضيف وودهام إلى هذا الملاحظة التالية حول مآلات مذهب التضليل الإلهي الممكن: "لا نستطيع أن نعرف بخصوص أي شيء خارجي – وبتعبير أدقّ، بخصوص أي شيء مغاير لأذهاننا – أنه موجود."

وقد أثّرت فرضية التضليل الإلهي في كل حقول الفلسفة، وما لبثت حتى وجدت سبيلها إلى شروحات على كتاب أرسطو **التحليلات الثانية**. ومن الأمثلة المهمّة على هذا شرح بوريدان نفسه. لكن آلبرت السكسوني (1320–1390م)

– وهو مجايل أصغر قليلًا من بوريدان – أوضح منه من حيث مضامينها، وهو يطرح تصوّرًا مكثفًا لمآلات التضليل الإلهي على المعرفة العلمية. يقول آلبرت:

هل يمكن لنا أن نعرف أي شيء؟ لقد جودل بأننا لا نعرف أي شيء، لأننا لا نستطيع الحصول على فكرة بيّنة حول أي شيء دون خشية من عكسه. ولهذا فإنه يستحيل علينا أن نعرف أي شيء. أولًا، نحن لا نستطيع أن نعرف باستخدام الحواسّ [أن لدينا فكرة بيّنة]. فبقدر ما يظهر لي من خلال حواسي أن النار حارة، ليس لدي حكم أو فكرة بيّنة بخصوص هذا، أي بأن النار حارة، دون خشية [من عكسها]. ذلك أنه قد تكون هناك قدرة، إلهية مثلا، تُنتج في حواسي نوعًا يمثّل الحرارة، ويجعلني أشعر بأن حرارة حلّت بديلًا عن البرودة، وأن أثر الشيء البارد قد توقف في الحواس. وإذا افترضنا هذا، فإنه يظهر لي أن النار حارة، لكنّها في حقيقة الأمر باردة. وبافتراض هذه الحالة، وهو ممكن، أي بافتراض تصرّف "العلة الأولى" بحرية، يلزم أنه بقدر ما أرى نارًا، يجب علي أن أشكّ في حرارتها، فلعلّ الحرارة حلّت بدلًا من البرودة، ولهذا فإن نوعًا من الحرارة قد تمثّل في الحواس، وأثر البرودة أوقفته "العلة الأولى". وبالتالي، بقدر ما يبدو لي شيء ما حارًا، يجب علي أن أشكّ فيه. ولهذا فإنه يستحيل باستخدام حاسة اللمس تشكيل حكم يقيني حول أي شيء بعينه.

(PA: *345*)

ثم يضيف المزيد بخصوص المسألة نفسها:

وبالحجاج نفسه، يمكن إثبات أنه لا يستبين لي أنك بشر، ويصحّ لي عقلًا أن أشكّ في هذا، فقد تكون حمارًا أو عنزة. ثمة نوع

مرئـي في أدواتي الحسّية تمثّلـك لي في هيئـة بـشر، ولكـن لعـلّ طبيعتك، بقدرة من "العلـة الأولى"، قـد تغـيّرت. ولأن "العلـة الأولى" قادرة على أن تفعل ما تشاء، يلزم أنه على الرغم مـن أنـه يظهر لي أنك بشر، فإنه يجب علي أن أشكّ في هذا.

(PA: *345*)

ويستنتج آلبرت نتائج قوية مؤسّسة على فكـرة التـضليل الإلهـي. وهـو، فـيما يبدو لي، في موقف مماثل للمتأمل في "التأمل الأول" من كتاب ديكـارت **تـأملات في الفلسفة الأولى** (*Meditations on First Philosophy*). كـل مـزاعم المعرفـة قابلة لأن تقوَّض ويبدو أننا لا نستطيع أن نـزعم أننـا نعـرف أي شيء عـن العـالم الخارجي.

وكان فلاسفة القرن الرابع عـشر يـدركون تمامًـا تبعـات الفرضـية، ويمكـن العثور على نقاشات التضليل الإلهي منذ ذلك الحين وحتى القرن السادس عـشر. ولهذه الفرضية نتائج مهمة عديدة، من بينها أنها خلقت جيلًا جديدًا من المرتابين، والأهمّ من هذا فلسفيًا أنها أنتجت سبلًا بارعة جديدة في الصراع مـع الارتيابيّـة، ظلّت قياسية لعدة قرون وأصبحت رائجة بين فلاسفة اليوم. غير أنه اتضح لكثـير من المفكّرين أن تهديد الارتيابيّة للفلسفة لم يكن أخطر مما كـان آنـذاك. ومـن بـين المفكّرين الذين استخدموا الحجّة بأبعد مداها نيكولاس أوتريكورت.

ارتيابيّة نيكولاس أوتريكورت

كان نيكولاس أوتريكورت (1300–1369م) شخصيّة خلافيّة في فرنـسا بداية القرن الرابع عشر. ولعلّه كان أقل خلافيًا مما افترض كثيرون. وكـان ولـد في قرية صغيرة تسمى أوتريكورت تابعة لأبرشية فيردن في شـمال فرنـسا، ودرس الفنون ثم اللاهوت في باريس في ثلاثينيـات القـرن الرابـع عـشر. حـاضر حـول كتـاب بطـرس لمبـارد **الجمـل** (*Sentences*) عـامي 1335–1336م أو عـامي 1336–1337م. وفي عام 1333م عُيّن في جامعة السوربون، وفي عـام 1338م

ترقى إلى رئاسة القسم الكاتدرائي في ميتز. وقد حصل على "تفرغ كنسي"، ما مكّنه من الانتفاع من مرتّبه دون القيام بواجبات مهنته. وغالبا ما كان يحظى بهذه المعاملة بحّاث كرسوا حياتهم للدراسة والبحث.

وفي عام 1340م استدعاه البابا بينديكت الثاني عشر إلى أفينغنون للردّ على تهم نَسبت إليه أخطاء في رؤاه الفلسفية واللاهوتية. تأخرت المحكمة بسبب وفاة البابا بينديكت في العام نفسه، ولم تتواصل إلا بعد أن خلَفه كلمنت الرابع. وقد أُدين نيكولاس رسميا عام 1346م وأُعلن أنه لا يصلح للتدريس ولا لتولي منصب ديني. ونتيجة لذلك اضطُر إلى التراجع عن مواقفه وحضور حرق علني لبعض أعماله. وهناك مؤشرات على سحب حكم بالهرطقة صدر في حقه في فترة لاحقة، إذ عُيّن عميدًا للقسم الكاتدرائي من ميتز عام 1350م. وبطبيعة الحال كان الإعلان عن الهرطقة خبرة مؤلمة، لكنّه لم تكن له سوى تبعات عملية قليلة. ولم يبق لنا اليوم سوى مراسلاته مع راهب، كان له في غيابها أن يكون مجهولًا، يدعى برنارد أريزو، وأطروحة قصيرة تسمى **الاستحقاقات** (*Exigit ordo*) باللاتينية و**الأطروحة الكلية** (*The Universal Treatise*) بالإنجليزية. وقد احتُفظ بها في مخطوط أو اثنين. ويبدو أن جهود الكنيسة لحظر أعماله كانت فعّالة.

ويعرض برنارد أريزو، الذي تراسل مع نيكولاس، تصوّرًا في الإدراك الحسّي في شرح أطروحته اللاهوتية، التي ضاعت الآن، والتي أصبحت هدفا لهجوم نيكولاس (لم يُحتفظ إلا برسائل نيكولاس وبعدد قليل فحسب من مراسلات كثيرة). وتحاول نظرية برنارد تفسير عواقب التضليل الإلهي، وهي تقرّ أن الإدراك المعرفي الحدسي، أي الإدراك المباشر لشيء خارجي ما، حتى إن أثار حكمًا بوجود هذا الشيء، لا يؤمّن دليلًا كافيًا على وجوده يبرّر الموافقة على هذا الحكم. وينسب نيكولاس إلى برنارد الزعم بأن القضايا الثلاث التالية صادقة: (1) الإدراك المعرفي الحدسي الواضح هو ما نحكم به على الشيء، من حيث وجوده أو عدمه؛ (2) الاستدلال 'الشيء غير موجود، ولهذا فإنه ليس في وسع أحد رؤيته' ليس

صحيحًا، وكذا شأن الاستدلال 'هذا شيء تمكن رؤيته، ولهذا فإنه موجود'؛ (3) الإدراك المعرفي الحدسي لا يشترط بالضرورة وجود الشيء. وقد دار جدال مكثف قبل نيكولاس حول هذا النوع من الإدراك الحسّي وأصبحت الرؤية المعروضة في 1-3 الرؤية الأكثر شيوعًا. وهي تقبل الرؤية أننا لم نعد في ضوء إمكان التضليل الإلهي متأكدين من وجود ما ندرك من أشياء.

ويعرض روبرت غريستنز (1290-1334م)، وهو معاصر أقلّ شهرة من نيكولاس لديه ميول ارتيابيّة خاصة به، رؤية مشابهة في الإدراك في شرحه لأطروحته في علم اللاهوت. يقول روبرت:

> كيف يختلف إذن الإدراك المعرفي الحدسي عن الإدراك المعرفي التجريدي؟ أقول إنهما يختلفان صوريا في ذاتهما، أي نتيجة لطبيعتيهما الكامنة، تمامًا كما يختلف أي شيء في ذاته عن أي شيء آخر. ولكن إذا سألت عن الفرق الذي يُدرك به أن شيئًا ما يختلف عن شيء آخر، يبدو لي أنه يمكن أن يقال على هذا الأساس إن الإدراك المعرفي الحدسي يعتبر الشيء على أنه موضوعه كما لو أنه حاضر، بصرف النظر عما إذا كان حاضرًا بالفعل؛ أما الإدراك المعرفي التجريدي فلا يعتبر الشيء حاضرًا، بل يجرّد من كل فروق في الزمن. ولكن تمامًا كما أن الإدراك المعرفي التجريدي قد يكون لشيء موجود، حتى إن لم يكن لشيء موجود بوصفه موجودًا، فإن الإدراك المعرفي الحدسي قد يكون لشيء غير موجود، حتى إن كان موجّهًا صوب ذلك الشيء كما لو أنه موجود. ولهذا فإن الإدراك المعرفي الحدسي رؤية واضحة من النوع الذي يناسب الشيء كي يسبب وجوده، وهي رؤية موجّهة صوب الشيء كما لو أنه كان حاضرًا، على الرغم من أنه لا يلزم حضوره دائمًا. والإدراك المعرفي التجريدي إدراك أقلّ

كمالًا وليس موجّهًا صوب الشيء بوصفه حاضرًا، بل هو أقرب إلى أن يجرّد كل فروق في الزمان.

(RG: 217)

وقد أصبحت الرؤية التي يعرضها برنارد وغريستنز رؤية سائدة في الإدراك المعرفي بعد أن دافع عنها كثيرون. وحسب هذه الرؤية، الإدراك المعرفي الحدسي يعتبر الشيء حاضرًا حتى إن لم يكن حاضرًا، في حين أن الإدراك المعرفي التجريدي إدراك لشيء لا يعتبر حاضرًا، بل قد يعتبر حتى غائبًا. وقد طُرح مفهومًا الإدراكين الحدسي والتجريدي من قِبل جون دنس سكوتس وحظيا بنقاش مكثف خلال القرن الرابع عشر. وقد ظلا حتى عقود متأخرة في القرن السادس عشر النظرية السائدة في الإدراك المعرفي. وهما في النهاية نظرية إمبيريقية، تقر أن كل محتوى الذهن مستمدّ في النهاية من تفاعل سببي مع العالم الخارجي. وقد تناول النقاش مسألة ما إذا كان في وسع مثل هذه النظرية أن تؤمّن لنا أي يقين بخصوص وجود عالم خارجي.

غير أن نيكولاس يعترض بشدة على هذه النظرية، وهو محقّ في خشيته من أنها تضمر الارتيابيّة. فحسب هذه النظرية نستنتج، فيما يلحظ نيكولاس، أننا لا نستطيع أن نستدل بقول: "رُئي بياض، ولهذا فإن هناك بياضًا"، لكنّه يلزم أيضًا أن الاستدلال "هناك بياض، ولهذا هناك لون" ليس صحيحًا هو الآخر. وكان نيكولاس قد كتب في أوّل رسائله لبرنارد يقول:

لأننا لا نستطيع أن نستنتج بداهة من ذلك المقدَّم باستخدام الإدراك المعرفي الحدسي 'ولهذا فإن هناك بياضًا'، يجب علينا أن نضيف شيئًا إلى المقدَّم، ألا وهو ما اقترحتَ أعلاه، أن البياض لم يُنتج أو يُحافظ عليه بشكل فوق-طبيعي.

(Letters: 51)

ويبدو أن موقف برنارد هو أننا لا نستطيع في ضوء إمكان التضليل الإلهي الزعم تأسيسًا على إدراك حدسي بأننا نعرف بيقين أي شيء حول العالم الخارجي. ويضيف نيكولاس في رسالته:

> وهكذا يتّضح، فيما يبدو لي، أنه ينتج عن زعمك أنه يلزم التسليم بأنك لست متيقنًا من وجود مواضيع الحواسّ الخمس.
>
> (Letters: *53*)

أي أن نيكولاس يجادل بأن هذا الموقف مماثل للموقف الذي دافع عنه الأكاديميون، وبأنه يفضي إلى الأنانة، أي الرؤية التي تقصر الوجود على ذهن المرء، أو بتعبير إبستيمولوجي، الرؤية أن الشيء الوحيد الذي تعرفه هو أن ذهنك موجود. وهو يعتقد أن رؤية برنارد تستلزم صورة قوية بالفعل من الارتيابيّة، لأنه يضيف في الرسالة نفسها أنه لا يستطيع حتى التأكد من أفعاله الذهنية. وهو يقول التالي في أوّل رسائله في محاولته تلخيص رؤية برنارد:

> يبدو أنه يلزمك أن تسلّم بأنك ليست متيقنًا من هذه الأشياء الموجودة خارجك. ولهذا فإنك لا تعرف ما إذا كنت في السماء أو على الأرض، في نار أم في ماء. ولهذا فإنك لا تعرف ما إذا كانت سماء اليوم متماهية مع سماء الأمس، لأنك لا تعرف ما إذا كانت هناك سماء أصلًا. تمامًا كما أنك لا تعرف ما إذا كان رئيس الجامعة أو البابا موجودًا، وما إذا كان تصادف أن يكونا شخصين مختلفين في أي لحظة من الزمان. وعلى نحو مشابه، فإنك لا تعرف هوية الأشياء الموجودة في البيئة المحيطة بك مباشرة، من قبيل ما إذا كان لديك رأس، أو لحية، أو شعر، وما شابه ذلك. ولهذا يلزم بعديًا أنك لست متيقنًا من الأشياء التي تنتمي الآن إلى الماضي، من قبيل ما إذا كنت تقرأ، أو ترى، أو تسمع. ويبدو أيضًا أن موقفك يقود إلى تدمير الحضارة والحياة

> السياسية، لأنه إذا شهد الشهود بما رأوا، فإنه لا يلزم من 'رأوا كذا' أن 'كذا قد حدث'. وعلى نحو مماثل، وبالحجاج على هذا المنوال، أسألك كيف كان الحواريون متأكدين من أن المسيح تعذّب على الصليب، وأنه بُعث من الموتى، وما إلى ذلك.
>
> (Letters: 55)

ويبدو أن نيكولاس يعتقد أنه ليس هناك أي شيء بمقدور المرء أن يتيقّن منه بخصوص العالم الخارجي. ولزامٌ على برنارد أن يقبل هذا، كما هو حال أي شخص آخر في ذلك العصر، وهذا كما سوف نرى ما اضطر نيكولاس نفسه إلى القيام به – ولكن ليس منذ البداية.

واعتراض على برنارد ليس أصيلًا بل إن البعض قبِله بوصفه معطى. فقد تناول غريستنز في أعماله المسألة نفسها، أي ما إذا كان الإدراك المعرفي الحدسي يعطينا أي يقين بخصوص وجود الأشياء خارج أذهاننا. يقول غريتسنز:

> يبدو أن الإجابة هي لا، لأن هذا إما سوف يكون من خلال الإدراك المعرفي التجريدي أو الإدراك المعرفي الحدسي. ولا يصحّ أن يكون بالسبيل الأولى، لأن الإدراك المعرفي التجريدي يجرّد من الهنا والآن وقادر بالقدر نفسه على الوجود دون وجود الشيء؛ ولهذا فإنه لا يجعل العقل متيقنًا بخصوص وجود الشيء. ولا يصحّ أن يكون بالسبيل الثانية، لأن الإدراك المعرفي الحدسي قد يكون فيما يبدو لشيء غير موجود أو غير حاضر، على الأقل من خلال قدرة إلهية، ولهذا فإنه لا يجعل العقل متيقنًا من وجود الشيء. والافتراض واضح، لأن الله قادر على أن يجعل كل شيء مطلق مميزًا مكانًا وموضوعًا عن شيء آخر دون استخدام هذا الشيء الآخر.
>
> (RG: *185*)

ومن النتائج المهمة التي يخلص إليها نيكولاس أن برنارد لا يستطيع تبنّي التميز بين الإدراك المعرفي والمدرَك معرفيًا. غير أنه لا يتّضح تمامًا ما يقصده من هذا، لأنه على الرغم من أنه قد يستحيل تبنّي تمييز بين الشيء بوصفه شيئًا واقعيًا خارج الذهن وإدراكي المعرفي لهذا الشيء – نيكولاس محق بخصوص هذا – فإنه يظلّ صحيحًا أن الإدراك المعرفي إن هو إلا إدراك حول شيء ما، أي يظلّ يحوز موضوعًا، على الرغم من أن هذا الموضوع قد لا يكون متعلقًا بأي شيء موجود بالفعل في العالم الخارجي. ويبدو أن أوغسطين أدرك هذا بل استخدمه في حجّة ضد الأكاديميين (انظر الفصلين 3 و11). ويظهر أن نيكولاس أخطأ حين أضاف:

> وبالحجاج على منوالك [أي على منوال برنارد]، ليس هناك أي إدراك معرفي أو أي قضية، وبالتالي لن تكون هناك أي قضايا متناقضة، لأنه ليس لديك (كما بيّنتُ) يقين بخصوص وجود أفعالك، وهذا أيضًا وفق موقفك. فضلًا عن هذا، لن يكون لديك يقين بخصوص ذهنك، ولهذا فإنك لا تعرف أنه موجود. وكما يبدو لي، تلزم عن موقفك أشياء أكثر حمقًا من موقف الأكاديميين.
>
> (Letters: *55-57*)

وتصعب رؤية الكيفية التي يستلزم بها التضليل الإلهي أني لا أعرف أني موجود ولا أعرف أن ذهني موجود، على الأقل إذا كان هذا يعني أن لدى ذهني محتوى، أي أنه يفكر. ولو صح هذا، لما كان أوغسطين مبرَّرًا في زعمه أننا نعرف 'أنا أشك، إذن أنا موجود'. ويدفع نيكولاس نتائج التضليل الإلهي أبعد من هذا قليلًا؛ على الرغم من أن هذا يتوقف على الكيفية التي نفهم بها على وجه الضبط هذا النوع من الارتيابيّة. سوف يكون مبرَّرًا في الخلوص إلى نتيجة لا تستلزم تمييزًا قاطعًا، أو ثنائية إذا شئت، بين الذاتي والموضوعي، وبين الذهن والجسم/ العالم،

وبين الجواني والبراني. وهذا تمييز ذو نتائج بعيدة المدى على الفلسفة. غير أن نيكولاس ينجح في توضيح مضامين التضليل الإلهي المباشرة.

وبعد أن يبيّن استتباعات رؤية برنارد في الإدراك المعرفي، يحاول تكريس رؤية موجبة في المعرفة تأخذ في اعتبارها التضليل الإلهي. ولهذا فإنه يقترح رؤية في المعرفة المعصومة، وهو يقوم بذلك من خلال إقرار مبدإ عدم التناقض بوصفه المبدإ الأول والأكثر أساسية. وتقول صياغته لهذا المبدإ: 'يستحيل صدق المتناقضات في الوقت نفسه'. بعد ذلك يضيف: "كل يقين لدينا ينحلّ إلى هذا المبدإ". وهو يرى أن كل ما هو يقيني يتوقف على هذا المبدإ أو يمكن أن يُردّ إليه.

والأمر المهم بخصوص مبدإ عدم التناقض هو أنه صادق على الرغم من التضليل الإلهي، لأنه ليست هناك قدرة، إلهية أو خلاف ذلك، تستطيع أن تجعله كاذبًا، أو هكذا يقول نيكولاس. وعلى الرغم مما يراه بعض مفكّري القرن الرابع عشر، يعتقد نيكولاس أن قدرة الله الكلية لا تطال حقائق المنطق الضرورية، مثل مبدإ عدم التناقض. ولهذا فإنه يعتقد أنه حصل على شيء يستطيع أن يؤسّس عليه. وهو يؤكد هذه الرؤية ويعيد توكيد إيمانه بالنزعة المعصومية بملاحظة أنه "ليس ليقين البيان درجات". وباستثناء يقين الإيمان، ليس هناك حسب نيكولاس يقين سوى يقين المبدإ الأول، أو ما يمكن أن ينحلّ إلى هذا المبدإ.

بعد ذلك يفصّل في تبيان الكيفية التي يمكن بها ردّ شيء ما إلى شيء آخر، وردّ شيء ما إلى مبدإ عدم التناقض. ويستبق ما يقوله في هذا الخصوص نقاشًا مشابهًا سوف يخوض فيه من بعده ج.دبليو. ليبتنز ومفكّرون آخرون في القرن السابع عشر، اعتقدوا بدورهم أن المنطق والرياضيات تحصلان على يقينهما وضرورتهما من هذا المبدإ. وقد أصبح من الشائع الاعتقاد بأنه يمكن ردّ الحساب والهندسة إلى هذا المبدإ. وحسب نيكولاس، قد يكون الردّ مباشرًا أو غير مباشر، أي عبر عدة خطوات. ولكن مهما كان عدد الخطوات اللازمة للردّ التي يمكن اتخاذها، فإنه يستحيل بطبيعة الحال أن يكون لامتناهيًا. ويلحظ نيكولاس أن الردّ

يعني التماهي، ولهذا فإن كل شيء قابل للرد إلى مبدإ عدم التناقض متماه في الوقع معه. وما دمنا نحافظ على علاقة التماهي خلال خطوات الردّ، فإن كل يقيني هو يقيني بقدر يقينية المبدإ نفسه. وفي رسالة أخرى يلحظ أنه "في كل استدلال صحيح، يجب أن تكون دلالة التالي متماهية مع دلالة المقدَّم." والكلمة اللاتينية المترجمة هنا إلى 'دلالة' هي '*significare*'، ولهذا فإن ما يقال هو وجوب تماهي مدلول التالي مع مدلول المقدَّم. وفي المنطق الوسيط، الحدود المقولية هي التي تحوز في العادة مدلولًا، وليس القضايا، التي يبدو أن نيكولاس يتحدث عنها هنا، ولكن هناك فكرة يعبّر عنها بوريدان في نسقه المنطقي مفادها أن مدلول القضية هو مجموع مدلول أجزائها. وإذا كانت هذه هي الرؤية التي يفترضها نيكولاس هنا، فإن ما يقصده هو وجوب تماهي مجمل مدلول التالي مع مجمل مدلول المقدَّم. ولهذا، لإثبات أن قضية ما تلزم عن أخرى، يجب إثبات أن مدلولي القضيتين متماهيان، كما في 'يوجد منزل؛ ولذلك يوجد جدار'. في هذا المثل، مجمل مدلول المقدَّم أكبر من مجمل مدلول التالي، لكن مدلول التالي جزء من مدلول المقدَّم – فئة فرعية منه إذا شئت، لأن الجدران جزء من المنزل. ويمكن التعبير عن هذا بطريقة أخرى مستمدّة مما نسميه اليوم بالقضايا التحليلية، أي القضايا البيّنة بذاتها، مثل 'كل العزاب غير متزوجين'. ذلك أنه يستبين من مدلول الحدود أن القضية صادقة، لأن مدلول الحدّين 'أعزب' و'غير متزوج' واحد. ونيكولاس هنا يستخدم هذه الفكرة في التعبير عن صحة النتائج. وهناك تقليد طويل، وصل إلى فلسفة عقود متأخرة في القرن العشرين، يعتبر النتائج مشابهة للقضايا المقولية ويزعم أن رابطة 'يكون' تعبّر عن التماهي، وأن هذا يسري أيضًا على علاقة 'إذا ... فـ'.

غير أن المشكلة لا تكمن في فكرة نيكولاس عن التالي ولا في رؤيته للبيان. ذلك أن البيان عنده شبيه بما نجده عند أرسطو؛ ففي النهاية يفترض أن تكون *scientia* (المعرفة العلمية) بيّنة وتؤمّن معرفة يقينية، صادقة بالضرورة، لأنها نتيجة برهنة. ولهذا فإن تأسيس اليقين والبيان على مبادئ أولى ليس جديدًا، ولكن

إذا كان مبدؤك الأول الوحيد هو مبدإ عدم التناقض، فإن ما تستطيع الزعم بأنه يقيني سوف يكون غاية في المحدودية ولا يطال سوى أجزاء بعينها من المنطق، أو ربما الرياضيات كما كانت تُفهم تقليديًا، لكنّ نيكولاس لا يصرّح بهذا. غير أنه يستبين أنه لن يشمل العلوم الطبيعية.

ومن بين نتائج رؤية نيكولاس في المعرفة أنه لا يمكن استنتاج أي استدلال حول وجود شيء ما من وجود شيء آخر. ويلزم هذا عن رؤيته في النتيجة: فلأنه يلزم أن يتماهى المقدَّم مع التالي، يستحيل أن يكون هناك أي شيء جديد في التالي لم يكن متضمنًا أصلًا في مدلول المقدَّم. ويلحظ نيكولاس أنه "يجب، لهذا، ألا يقول المرء أنه يستدل من حدوث شيء على شيء آخر، لأن ما حصلنا منه على الاستدلال، متماه بالفعل مع التالي" (*Letters*: 103). وفي هذا الخصوص، يستحيل مثلا أن نستنتج من عرض ما أنه محتم أن يكون هناك جوهر يتأسّس عليه. يقول نيكولاس:

> بحسبان أن كل أنواع الأشياء السابقة لأي فكرة مفصّلة تُدرك في قطعة خشب أو حجر ما، قد يحدث، دون تناقض، ألا يكون هناك شيء اسمه مادة، لأن الله قادر على أن يسبّب هذا على الرغم من أنه لا يستطيع جعل المتناقضات صادقة في الوقت نفسه. ولهذا فإننا لا نستطيع أن نستدل من هذه المظاهر على وجوب أن تكون هناك أي مادة.
>
> (Letters: *111*)

إننا ندرك عوارض، غير أنه لا يمكن الاستدلال بأي دليل من هذه الإدراكات على أي شيء بخصوص الجوهر. ببساطة، لا شيء يلزم وفق فكرة النتيجة هذه. والأمر نفسه يسري بشكل طبيعي على السبب والنتيجة، فنحن لا نستطيع أن نخلص إلى أي فكرة بيّنة بالانتقال من سبب ما إلى أي نتيجة. يقول نيكولاس في الرسالة نفسها:

> إذ [حتى] في حال إثبات كل ما هو مطلوب لوجود نتيجة ما، أظلّ قادرًا، دون خشية من استخلاص نتيجة متناقضة ضدي، على إقرار أنه لن تكون هناك مثل هذه النتيجة.
>
> (Letters: *109*)

والراهن أنه يمكن استنتاج الخلاصة نفسها فيما يتعلّق بأي شيء يمكن أن يوجد منفصلًا عن شيء آخر باستخدام قدرة الله المطلقة، أي أي شيء يمكن لله القيام به بنفسه. ولعلّ التمييز بين الشيء في الواقع المفارق للذهن والمظاهر في الذهن أفضل مثلٍ يوضح واقعية الارتيابيّة في العالم الخارجي كما كانت تُفهم في عصر نيكولاس.

وكما رأينا، فإن نوع البيان الذي يعبّر عن نيكولاس في **الرسالة الثانية** (*Second Letter*) لبرنارد لا يؤمّن أي يقين بخصوص الأشياء الخارجية أو محتوى مفاهيمنا العامة. وفي عمله الباقي الآخر، **الأطروحة الكلية**، يعرض ما يمكن وصفه بأنه نوع آخر من البيان؛ على الرغم من أنه لا يتعرف إليه بوصفه كذلك. يقول في صدد مسألة "ما إذا كان كل ما يظهر صحيح":

> ولهذا يُحتمل أن كل ما يظهر حقيقي؛ أي أن كل ما هو واضح وبيّن تحت ضوء كافٍ حقيقي. خلافًا لذلك ما كان للعقل أن يكون متأكدًا من أي شيء، لأنه لا يستطيع الزعم بأنه متأكد إلا مما اختُبر مباشرة أو استُدل عليه نتيجة الخبرة.
>
> (UT: *108*)

هنا يلمّح إلى معيار ممكن للحقيقة، يعبّر عنه بقول إنه ما يظهر واضحًا وبيّنًا تحت ضوء كافٍ على أنه حقيقي ودقيق. وبعد ذلك يطرح صياغة متعلقة أخرى، يصفها بأنها قاعدة أو قاعدة عامة: "كل فعل أو حكم يتم تحت ضوء كافٍ، بقدر ما يمكن للبشر أن يحصلوا عليه من ضوء كافٍ، حقيقي" (*UT*: 109). وهذا يعني أن كل مظهر 'يستوفي' شروط القاعدة حقيقي. وبطبيعة الحال فإن عبارة

'ضوء كافٍ' تحتاج إلى توضيح. غير أن مقصده ليس واضحًا تمامًا. وهو يلحظ أنه يستخدم عبارة 'ضوء كافٍ' لأن 'الضوء غير الكافي لا يستوفي شروط القاعدة."

ويواصل بالاعتراض على المعيار الذي يقول به بعرض حجج مشهورة مستمدّة من التقليد الارتيابي. في الأحلام، مثلًا، تظهر الأشياء لنا كما لو أنها واقعية وبوضوح قوي أيضًا، أو حين نرى الشمس، فإنها لا تظهر لنا إطلاقًا مثل الشمس نفسها، بل "شبيهة من حيث الحجم، والمادة، والنور". وتأسيسا على هذه الحجج وحجج أخرى يمكن، فيما يقول، أن نجادل بشكل طبيعي بأنه ليس هناك يقين. يقول نيكولاس: مكتبة .. سُر مَن قرأ

> ووفق هذا، لا يكفي لإثبات وجود الشيء قول إنه يبدو لي حقيقيًّا، وإنه بالتالي حقيقي. ذلك لأنه يظهر لنا في الحلم ما ليس حقيقيًّا. يجب على المرء أن يقبل ما يظهر تحت ضوء كافٍ ... [ولكن] كيف يتسنّى لك الحصول على يقين؟ إذا قلت [إنه يقيني] لأنه يظهر لك دون مدعاة للاحتراز، سوف أقول إنه يجب أن يُعتبر المظهر دون احتراز على أنه حجّة على استخلاص النتيجة. إذا قلت [إنه يقيني] لأنه يبدو تحت ضوء كافٍ، سوف يعود إليك السؤال [وكيف تتأكد من أنه ضوء كافٍ؟]. ذلك أنه يظهر في النوم واضح أنني أرى شخصًا ما، على الرغم من أنني لا أرى أحدًا.
>
> (UT: *111*)

كيف ننتقل بيقين من مظهر أن شيئًا ما حقيقي إلى النتيجة أنه حقيقي أو أن الشيء الذي أرى موجود بالفعل؟ يناضل نيكولاس مع هذه المسألة ويبدو أن يتخلى عن معاييره للحقيقي حين يقول "لعلّه يلزم، في نهاية المطاف، أنه ليس لدينا يقين كامل بخصوص الأشياء؛ الحال أن 'العقل الأول'، الذي هو مقياس كل العقول، وحده الذي يمتلك مثل هذا اليقين" (*UT*: 111). غير أنه لا يحاول

إطلاقًا الحفاظ على معاييره، بل يـرضى حين يختتم هـذه المسألة بحقيقـة أننـا لا نستطيع الحصول على يقين، وبأنه يجب علينا تعلّم التعايش مع هذه الحقيقة. يقول نيكولاس:

> ليس لدينا يقـين، بـل مجـرد رأي، بخـصوص الأشـياء المعروفـة بالخبرة ... وحين أُثبت أن اليقين [يأتي] مـن قـضايا موجـودة في الذهن الذي يقر ان ما ينتج عادة عن سبب غير حـر هـو نتيجتـه الطبيعية، سألتُ عما نسميه سببًا طبيعيًا. هـل هـو الـسبب الـذي أنتج ما يحدث عـادة، وسـوف يظـلّ ينـتج في المـستقبل إذا بقـي [السبب] وطبِّق؟ إذن المقدّمة الكبرى غـير معروفـة. وحتـى لـو صحّ في الماضي أن شيئًا ما أُنتج سببيًا، يظلّ من غير المؤكد مـا إذا كان محتمًا أن يُنتج في المستقبل.
>
> (UT: *119*)

وكما رأينا، أصبحت هذه الحجّة آنذاك جدّ معروفـة، وأضـحت لاحقًـا أكثـر شهرة، في تاريخ الارتيابيّة. وكما يوضح، السببية ليس علاقة منطقية، وهي تتوقف بالتالي على المظاهر، التي يمكن كما ثبُت أن تكون موضعا للشك.

وما لا يكون قابلًا لمبدإ عدم التـناقض لا يكون حـسب نيكولاس بيّنًا، ويكون بالتالي موضع شكّ من حيث كونه معرفة، ولأنه لا يـسمح إلا بمـستوى مناسـب واحد من الأدلة أو البيان، فإنه لا يصحّ أن يقال إنه يعرف أي شيء ما لم ينحـلّ إلى مبدإ عدم التناقض. وحسب نيكولاس، أن تعرف شيئًا هو أن يكون لديك تصوّر بيّن له، أو فكرة (*notitia*) بيّنة عنه، على حد تعبيره، ووحـدها هـذه الأفكـار، إذا تحرّينا الدقة، تشكّل معرفة. والحصول على معرفة يعني الحصول على فكـرة بيّنـة، وهذا قريب من الفكرة المبرَّرة – إذ لديها منزلة خاصة. غير أن هناك أفكار أخـرى لا ترقـى إلى مـستوى المعرفـة. ويطـرح نيكـولاس مفهـوم الأفكـار المحتملـة (*probabile*)، حيث يقول في الرسالة الثانية:

ذلك لأنه لا أحد يجوز فكرة محتملة عن تالٍ بفضل مقدَّم لا يتيقن بشكل مطلق مما إذا كان هذا التالي حدث ذات مرة بشكل متزامن معه. فإذا تحرّينا الدقة وجدنا أن هذه هي الطريقة التي تُكتسب بها الفكرة المحتملة. ومَثل هذا، لأنه استبين لي ذات مرة أنني إذا وضعت يدي في النار أشعر بالحرارة، فإنه يبدو لي محتملًا أنني لو وضعت يدي الآن في النار لشعرت بالحرارة.

(Letters: *74*)

ولا يقال عني بشكل دقيق سوى أن لدي فكرة عن حرارة النار، أو أنه يحتمل فحسب أن هناك جواهر وراء ما أُدرك من عوارض. وهو يستخدم المحتمل على طريقة شيشرون أو يوحنّا السيلسبوري. ويضيف في الرسالة نفسها:

ويتّضح أننا لا نكون على يقين بخصوص أي جوهر مقترن بشيء مغاير لأنفسنا: فحين يشار إلى قطعة خشب أو حجر، سوف يُستنبط بشكل واضح أن هناك جوهرًا، من اعتقاد يُقبل بشكل متزامن. ولكن لا سبيل للاستدلال على هذا من اعتقاد متزامن بشكل بيّن. ذلك أنه حتى لو كانت كل أنواع الأشياء مدرَكة قبل مثل هذه الفكرة المفصّلة، قد يحدث، بقدرة ما، أي القدرة الإلهية، أنه ليس هناك مادة. ولهذا فإنه لم يُستدل في النور الطبيعي بشكل بيّن من هذه المظاهر أن هناك جوهرًا.

(Letters: *75*)

هنا يركن صراحة إلى التضليل الإلهي، وهو شيء لا يَركن إليه في الغالب بوصفه حجّة، بل يبدو لي أنه مفترض باستمرار في رسائله. وهو يرد أيضًا في الأطروحة الكلية. والنتيجة النهائية في حجاج نيكولاس نوع من الارتيابيّة لا يختلف عن تنويعة كارنيلس من الارتيابيّة الأكاديمية، ولعلّه أكثر شبهًا بنسخة يوحنّا السيلسبوري منها، أي الرؤية التي تقول بوجود حقائق، أو بالأحرى،

حقيقة ضرورية، وكل شيء آخر مجرد احتمال (انظر الفصل 3). ويذكّرنا التمييز بين ما يمكن ردّه إلى مبدإ التناقض وما هو مجرد احتمال بتمييز هيوم بين الأفكار وأمور الواقع (للمزيد حول هذا التمييز، انظر الفصل 8).

حالات رفض التضليل الإلهي وموقف بوريدان المضاد للارتيابيّة

لم تقد فرضية التضليل الإلهي القرن الرابع عشر إلى الارتيابيّة. فما السبب في ذلك؟ لا ريب أنه كان بمقدورها أن تفعل، ولكن هناك على الأقل ثلاثة أسباب حالت دون ذلك. أولًا، جادل بعض المفكّرين بأن التضليل الإلهي لن يحدث لأنه مضاد لطبيعة الله الخيرة. ثانيًا، جادل بعض آخر بأنه على الرغم من الله قادر على التضليل، فإنه لا يضلل بسبب ميثاق عقده الله مع البشر لحظة الخلق. ويكمن السبب الثالث والأهم فلسفيًا في تنقيح مفهوم المعرفة وتنسيب مفهوم الشواهد (البيان).

وقد جادل غريغوري الريميني (1300-1358م) بأنه لا يصح أن يكون الله مضِلًّا لأن هذا يتناقض مع طبيعته الخيرة، فيما دافع غبرائيل بيل (1420-1495م) وفرانسيسكو سواريز (1558-1617م) عن رؤى مماثلة. ومفاد حجّة غريغوري هو أن الله ليس مضِلًّا لأن هذا يتطلب قول شيء كاذب أو جعل شخص ما يقول شيئًا كاذبًا. ويضيف: "ولا يصحّ على الله أن يقول شيئًا كاذبًا لشخص ما، مريدا بذلك أن يقبل هذا الشخص ما قيل له". ولا يصحّ على الله أن يقول شيئًا كاذبًا ولا أن يجعل شخصًا ما يقول شيئًا كاذبًا إذا كان هذا يعني أن ما يقال قد قيل بشكل يجوز معنى، أي دون سخرية، وبأسلوب تقريري. قول شيء كاذب بهذه الطريقة يعادل الكذب، والله لا يصّح عليه الكذب، على الرغم من قدرته الكلية. الريميني إذن يحدد قدرة الله الكلية بقول إنه بسبب طبيعته الخيرة لا يستطيع أن يكون مضِلًّا.

والسبب الثاني الذي حال دون الاستتباعات على الفلسفة التي كان لها أن تحدث هو الركون إلى عقد أو ميثاق بين الله والجنس البشري. وقد كانت هذه

رؤية سائدة خصوصًا في الأوساط اللاهوتية بعد أوكام، وقد تبنّاها كل المفكّرين الذين انشغلوا بالتضليل الإلهي. ونحن نجدها عند أوكام، وهولكوت، وبطرس الأيلي (1351-1420م)، وبيل. وتحكم فكرة الميثاق كلًّا من النظام الطبيعي والنظام الأخلاقي اللذين وضعهما الله حين خلق العالم. وهي تنطلق من فكرة أن ما يكون إنما يكون محدّدًا بمشيئة الله وأن كل القوانين الطبيعية أو الأخلاقية الموجودة محدّدة أيضًا بفعل من مشيئة الله. ولهذا فإن هذه القوانين ليست مطلقة بل تحدَّد وفق مشيئة الله. ولدى الله عدد لا متناهٍ من الإمكانات ليختار من بينها في خلق هذا العالم، وقد اختار وضع هذا القانون الأخلاقي بعينه وهذا النظام السببي بعينه، ما يجعلهما بطبيعة الحال خاصّين وضروريين، وإن لم تكن ضرورتهما منطقية.

وكما فهم مفكّرون من أمثال بطرس الأيلي، وهو فيلسوف وكاردينال، هذا الموقف، ينطوي مفهوم 'الميثاق' على ميثاقين يطابقان نوعين من القدرة الإلهية المرسومة. يغطّي الأول العالم بوجه عام وقد عُقد مع كل البشر. أما الثاني فقد عُقد مع الكنيسة. ووفق الميثاق الأول، وعد الله بالحفاظ على معياره وعلى كل القوانين التي تحكم هذا المعيار. وحسب قدرته المطلقة يستطيع الله أن يفعل بخلقه ما يشاء بالطريقة التي يشاء؛ أن يغيّره، أو يضلّه، وما إلى ذلك. غير أنه وفق قدرته المرسومة، لا يفعل ذلك، بل يتصرّف وفق القوانين الموضوعة. وهذه الرؤية لا تقيّد قدرة الله الكلية بأي طريقة، لأن الله ليس مقيدًا بالقوانين التي وضعها، ولكنّه يلتزم بها وفق الميثاق. ولهذا نستطيع بوصفنا بشرًا أن نثق في أن الله لن يحدث تغييرات وأنه لا يضلّلنا. ويقوم مذهب الميثاق بدور مهم في الفكر الوسيط المبكّر والمتأخر، ولكن لعلّ الجانب الأهمّ من النظرية هو أنها لا تسمح بالتضليل الإلهي بأن يأسر الفلسفة واللاهوت.

والسبيل الثالثة في التعامل مع التضليل الإلهي هو الأكثر أهمية، من منظور فلسفي على الأقل. وعادة ما ينسب فضل تشكيل هذه المقاربة إلى جون بوريدان؛ وقد كُرِّرت تقريبًا مع كل فيلسوف من بعده حتى القرن السادس عشر. وكان

بوريدان أحد أكثر مفكّري العصور الوسطى أصالة وتأثيرًا. وقد درّس في جامعة باريس معظم حياته وتولى رئاستها، أي أعلى منصب في إدارتها، مرتين. وخلافًا لكثير من فلاسفة العصور الوسطى، ظلّ أستاذًا للآداب طيلة سيرته المهنية، ونتيجة لهذا كانت معظم أعماله الباقية شروحات على أرسطو أو مفكّرين ثقات آخرين مثل بطرس الإسباني (توفي عام 1277م)، الذي كتب بوريدان عن كتابه في المنطق شرحًا مكينًا بعنوان **ملخصات المنطق** (*Summulae de dialectica*) – وهو أحد أهم الأعمال المنطقية عبر التاريخ.

وقد تعاصر نيكولاس أوتريكورت وجون بوريدان في باريس، ولا بد أن كلًّا منهما عرف الآخر، أو على الأقل عرف عنه. ويتّضح من أعمال بوريدان أنه عرف رؤى نيكولاس، كما أن ردوده على الحجج الارتيابيّة محفّزة مباشرة بتوليفة نيكولاس الخاصة من الارتيابيّة. وفي الجزء الأول، المسألة 6، من شرحه لمسائل كتاب **النفس** (*De anima*) لأرسطو، يتناول بوريدان مسألة ما إذا كانت العوارض تسهم في معرفة الأشياء. وفيما يلي نص الحجّة الرابعة ضد هذا. وهو ترجمة دقيقة لحجّة نيكولاس بأننا لا نستطيع أن نعرف جواهر مؤسّسة على أعراض. يقول بوريدان:

> مرة أخرى، لا تُعرف الجواهر من خلال عوارض عبر تمثيل مباشر لأن العرض والجوهر مختلفان تمامًا، كما أن هذا لا يحدث عبر حجاج عقلي خطابي. إثبات: يستحيل أن يكون هناك استدلال من وجود أحدهما على وجود الآخر، لأنه لا سبيل لردّ النتيجة إلى المبدإ الأول (المؤسَّس على تناقض)، إذ لا تناقض في وجود أحدهما وعدم وجود الآخر، فالتناقض إقرار وسلب للشيء نفسه في الوقت نفسه. وقد تأكّد ثانية أنه لا سبيل للبرهنة على وجود الواحد من خلال وجود الآخر، لأن هذا سوف يكون عبر قياس موجب، والقياسات الموجبة تسري عبر اتحاد حدّين متطرفين في حدّ أوسط وفق القاعدة، "المتماهيان مع شيء

متماهيان"؛ لكن الأشياء المختلفة لا تتماهى مع الشيء نفسه؛ ولهذا، إلخ.

(QDA: *I, q, 6, para. 4*)

ولا شكّ في أن هذه إحالة على نيكولاس. ويمكن العثور على فقرة مشابهة في أعمال أخرى لبوريدان يعنى فيها بمكانة المعرفة. ويبدو أنه من المرجّح أن يكون تصوّر بوريدان في المعرفة ردّ مباشر لرؤية نيكولاس نفسه. والحال، وكما سوف نرى، يبدو أن بوريدان غيّر رؤية نيكولاس بشكل طفيف، لكنّه غاية في الأهمية.

ولكي نحصل على فهم أفضل لرؤية بوريدان في المعرفة، ثمة حاجة إلى الفصل بين بضعة مفاهيم: '*scientia*' ('المعرفة العلمية')، و'intellection' ('الفهم')، و'الرأي'، و'القبول'، و'البيان'، و'اليقين'. وكي نبدأ في شرح هذه المفاهيم، يبدو من المناسب أن نبدأ من نهاية شرحه على **التحليلات الثانية**. في الجزء الثاني، المسألة 11، يميز بوريدان بين 'المعرفة العلمية' و'الفهم' بقوله:

يجب أن نلحظ أن عادة المبدإ الأول غير المبرهن عليه لا تسمى '*scientia*'، بل 'intellection'، لأن '*scientia*'، إذا تحرّينا الدقة، هي العادة المكتسبة بالبرهنة.

(QPA: *II, q. 11*)

ولهذا فإن '*scientia*' عند بوريدان نتيجة برهنة، وإذا تحرّينا الدقة، المبادئ الأولى غير القابلة للبرهنة ليست '*scientia*'، بل 'intellection'. وكانت هذه ممارسة شائعة وتأويل مخلص لأرسطو. وهناك نوعان من المبادئ غير القابلة للبرهنة، فيما يجادل بورديان. (1) أولًا المبادئ المباشرة (المبادئ *بذاتها*)، أي إنها إذا عَرفت حدود القضية، سوف تعرف مباشرة ما إذا كانت تشمل أو تستبعد بعضها البعض. والأمثلة التي يضرب هي: 'الإنسان حيوان'، و'الأشياء البيضاء ملونة'، و'لا شيء لامعقول معقول'. (2) ثانيًا المبادئ غير المباشرة، وهي ليست واضحة بشكل مباشر وضوح المبادئ المباشرة، لكنّها تُثبت بعملية تشمل الحس،

والذاكرة، والخبرة، أي ما يسميه أرسطو '*epagoge*' ويسميه بوريدان '*inductio*' (استقراء). ومن أمثلة مثل هذه المبادئ غير القابلة للبرهنة يذكر 'كل نار حارة'، و'كل راوند يشفي الكوليرا'.

ولدى بوريدان رؤية جد متواضعة تمامًا في الاستقراء. يقول:

> يجب أن يقال إن الاستقراء لا يستدل وفق الصور [القياسية]. أولًا، لا شيء يُستدل به استقرائيا على كل النيران من نار مفردة، وليس بالإمكان أن يلمس المرء كل [الحالات]. ثانيًا، لا تصحّ إضافة العبارة 'وهذا يسري على سائر الحالات' إلى قضية، لأن هذه العبارة ليست معروفة، كما أن العقل ليس متأكدًا منها ... ولهذا، على الرغم من حاجة العقل إلى الاستقراء، فإنه لا يكفي لتحديد العقل، ما لم يكن لدى العقل بطبيعته ميل نحوه وما لم يكن العقل محدَّدًا من قبله. ولهذا توصف مثل هذه الأشياء بأنها 'مبادئ قابلة للفهم'، وهي مبادئ الفنون، كما يقول أرسطو في الجزء الأول من هذه [الأطروحة].
>
> (QPA: *II, q. 11*)

وكما يبيّن، بملاحظة عدة حالات ثم تذكّر حالات أخرى، نستطيع أن نصوغ قضايا من عينبات، لكن هذه الأنواع من الاستدلالات لا تُلزم العقل بأي طريقة. ومثل ابن تيمية، كان بوريدان يعي جيّدًا مشكلة الاستقراء. وهو يفصّل أكثر في حديثه عن الاستقراء في الجزء الخاص بالبرهنة في **ملخصات المنطق**.

> يصبح المبدإ الكلي معروفا، يدركه العقل ويستبين له من خلال الاستقراء، عبر وساطة الخبرة؛ ... ولكن قد يشكّ المرء فيما إذا كان يجب وصف مثل هذا المثل أو الاستقراء بأنه حجّة برهانية. وأجيب بأنه ليس برهانيًّا، لأنه بالقطع ليس قياسًا. وإذا تحرّينا الدقة وجب علينا ألا نصفه بأنه جدلي، لأن الجدل لا يُنتج

معرفة يقينية وبيّنة، بل حجّة تنتج معرفة ليس بنتيجة برهنة، بل معرفة بمبدإ. ولهذا فإنه يتجاوز طبيعة الحجّة الجدلية، لأنه لا ينتج رأيا، بل معرفة بيّنة ويقينية؛ وهو يقصر عن الحجّة البرهانية لأنه لا يُستنتج بطريقة ضرورية ووفق صورته، ولهذا فإنه عاجز عن توجيه العقل إلى هذه المعرفة.

(SD: *723-724*)

ويضيف أن "المبادئ الأولى نفسها تصبح بيّنة لنا بسبب ميل [*deteminatio*] طبيعي لدى العقل إلى قبولها". وتحصل الاستقراءات على عون مما يسميه النزوع الطبيعي للحقيقة، فكما لاحظ في الاقتباس السابق من الشرح على **التحليلات الثانية**، لا يكفي الاستقراء نفسه لإلزام العقل على قبوله. وفي شرحه على كتاب **الميتافيزيقا** (*Metaphysics* II, q. 1) يضيف المزيد عن الاستقراء:

أقول إن هذا ليس استدلالًا مؤسّسًا على الصورة، لكن العقل، بسبب ميله الطبيعي للحقيقة، يقبل المبدإ الكلي بالخبرة. ويمكن أن نسلّم بأن خبرات هذا النوع ليست صحيحة للبيان المطلق، لكنّها صحيحة للبيان الكافي للعلوم الطبيعية. ومع هذه توجد مبادئ أخرى [تُستنتج] من ضم أو تعارض الحدود أو القضايا، الذي لا يشترط خبرات، كما في حالة المبدإ الأول. والحال أنه يصدق بشكل بيّن أن الكيميرا إما توجد أو لا توجد؛ أو أن الكائن الذي نصفه عنز ونصفه ظبي لا وجود له؛ وأن الإنسان حيوان، إذا عُرفت دلالة الحدود.

(QM: *II, q., 1*)

ميلنا للحقيقة لا يُكمل الاستقراء – فهو لا يكتمل، لأنه استدلال من عينيّات إلى كليات – ولكن يجب أن يعتبره العقل الذي يقوم به صحيحًا وبيّنًا. ولهذا فإن العقل هو الذي يُلزم نفسه، لأنه لا يرى سببًا للشكّ في الاستدلال.

ولهذا فإن المبادئ الأولى، عند بوريدان، قد تكون أي نوع من القضايا الكلية المستنتَجة باستخدام هذه العملية التي تشمل الحس، والذاكرة، والخبرة لتأسيس الاستدلالات الاستقرائية. وينتج عن هذا وجود عدد غير محدود من المبادئ الأولى، وهذا موقف يبدو مختلفًا تمامًا عن موقف أرسطو وحتى نيكولاس أوتريكورت، لكنّه يوسع فكرة البراهين ويجعل منهج أرسطو العلمي أكثر نفعا.

ولكي نعرف كيف تكون (1) و(2) معروفتين أو جديرتين بأن يشكّلا معرفة، يجب أن نعود إلى الشرح على **التحليلات الثانية** حيث يتساءل بوريدان عما إذا كنا نعرف أي شيء. هنا يميّز بين 'القبول'، و'اليقين'، و'البيان'. تصوّر بوريدان للمعرفة شبيه بتصوّر نيكولاس أوتريكورت، ويتطابق بالتالي مع رؤية دافع عنها مفكّرون مبكّرون في القرن الرابع عشر. يقول التعريف: المعرفة قبول ببيان لقضية صادقة. وهو يلحظ أن "*Scientia* تأتي برسوخ الحقيقة وبيان القبول، وهذا ما يفتقده الاعتقاد والرأي". ويضيف:

> ذلك لأن الاعتقاد هو الحقيقة الأوثق والأكثر يقينية، وهو يأتي بأوثق قبول، لكنّه لا يوصف بأنه ***scientia*** لأن هذا القبول لا يصاحَب ببيان.
>
> (QPA: *I, q. 2*)

هنا يتحدث بوريدان عن الاعتقاد الديني، الذي يتخذ عنده شكل قبول قضية صادقة. ولكن الاعتقاد يميَّز أيضًا عن الرأي، لأن الرأي لا يشترط الصدق ولا القبول. ولهذا، أن تعبّر عن رأي هو أن تقول شيئًا لا يشترط الصدق وليس شيئًا مقبولًا بالضرورة، ولكن من جهة أخرى أن تعتقد في شيء ما هو أن تقبل قضية تعدّ صادقة، أو بتعبير آخر، الاعتقاد يتضمن الصدق؛ لكن مسألة ما إذا كان الاعتقاد صادقا بالفعل فمسألة أخرى.

وفي الشرح على **التحليلات الثانية** يضيف بوريدان موضحًا أن هناك مفهومين لـ'البيان'. وهو يقول في البداية:

> بطريقة ما [يؤخذ 'البيان'] بمعناه الأدقّ، ثم يقال بيان النظرية هو ما يدركه العقل بطبيعته بقبولٍ ولا يستطيع إنكاره. وبهذه الطريقة يقول أرسطو إن المبدإ الأول بيّن لنا.
>
> (QPA: *I, q. 2*)

هذا ما يسميه المعنى المناسب للشاهد أو البيان، الذي يسري فحسب على الحقائق المنطقية، مثل مبدإ عدم التناقض. وهذا هو النوع الوحيد للبيان الذي يقبله نيكولاس، مثلًا، وعلى الرغم من أن بوريدان يلاحظ أن هذا هو البيان الذي يقصده أرسطو، فإنه ليس النوع الوحيد الموجود، حسب بوريدان. ولهذا فإنه يواصل بتوضيح معنى آخر:

> وبمعنى آخر، يوصف بأنه 'بيان'، لأنه يظهر للجميع ولا يمكن لعكسه أن يبدو [صحيحًا] لأي عقل بشري. وعلى هذا النحو تكون المبادئ الطبيعية والنتائج الطبيعية. وجدير بالذكر أنه لا يقال عن هذا البيان بأنه 'بيان' بالمعنى المناسب، لأن العقل قد يُضلَّل في مثل هذه القضايا البيّنة بعلة فوق طبيعية، فالله يستطيع أن يخلق النار دون حرارة، وأن يخلق ويحافظ في فكري على أشياء محسوسة دون موضوع، وبهذا النوع من البيان تحكُم [بعدم حضور شيء ما]، وإذا كان حاضرًا فإن حكمك كاذب. غير أن هذا بيان طبيعي، ويصحّ وصفه بأنه طبيعي، لأنه لا يمكن للمرء أن يُضلَّل به في المسار السائد للطبيعة، على الرغم من أنه قد يضلَّل بسبب فوق طبيعي. وهذا البيان الطبيعي كافٍ لـ*scientia* الطبيعية.
>
> (QPA: *I, q. 2*)

ولهذا فإن نوعي البيان المميزين في الشرح على كتاب **التحليلات الثانية** هما:

(أ) البيان بالمعنى المناسب، وهو للمنطق أو الجمل الصحيحة صوريًا.

(ب)البيان الطبيعي، وهو بيان *scientia* والفلسفة الطبيعية.

ويعقد بروديان التمييز نفسه، ولكن باستخدام مصطلحات مختلفة، وبمزيد من التفصيل، في شرحه على كتاب أرسطو الميتافيزيقا (II, q. I)، حيث يسأل عما إذا كان في وسعنا فهم حقيقة الأشياء:

> وبالمعنى الثالث، يبدأ الرسوخ فينا من *البيان*. وهو يسمّى بيان القضية بشكل مطلق، حين يُلزم المرء بسبب طبيعة حواسه أو عقله، ولكن دون ضرورة، على قبول قضية بحيث لا يستطيع إنكارها. وهذا هو نوع البيان الذي يحوزه المبدإ المركب [مبدإ عدم التناقض] وفق أرسطو في الجزء الرابع ممن هذا الكتاب [**الميتافيزيقا**]. ويؤخذ البيان بطريقة أخرى ليس بشكل مطلق بل بافتراض أن الأشياء تتمثل لمسار الطبيعة السائد، كما سبق أن قلنا. وبهذه الطريقة يكون بيّنا لنا أن كل نار حارة أو أن السماوات تتحرك، على الرغم من أن العكس بمقدور الله. وهذا النوع من البيان يكفي لمبادئ العلوم الطبيعية ونتائجها. وهناك أيضًا نوع أضعف من البيان يكفي للسلوك بشكل أخلاقي، ويحدث هذا حين يقوم من يتقصى الوقائع والظروف المتعلقة التي يمكن لبشر أن يتقصاها باجتهاد بالحكم وفق هذه الظروف، إذ سوف يكون الحكم بيّنا بنوع من البيان الكافي للسلوك الأخلاقي الحسن، حتى حين يكون الحكم كاذبا، بسبب جهل لا مناص منه بالظروف. ومَثل هذا، لقاض أن يحكم بشكل خيّر وجدير بالتقدير بشنق رجل لأنه ظهر له أن الشهادات والقرائن القانونية الأخرى قويّة بما يكفي لإثبات أنه قاتل شرير.
>
> (QM: *II, q. I*)

ويطـابق معنيـا البيـان الأوّلان المـوجزان هنـا (أ) و(ب) المـذكورين في **التحليلات الثانية**. وفي شرحه على كتاب **الميتافيزيقا**، يصفهما بأنهما بيـان مطلـق في مقابل بيان غير مطلق. والثالث هو البيان الأخلاقي، وهو أضـعف مـن الاثنـين، لكنّه يستوفي استحقاقات المعرفـة عنـد بوريـدان. وكـما يتّـضح مـن هـذا، يطـوّر بوريدان فكرة عن المعرفة أوسع بكثير من أي شخص سبقه، وبالتوكيد أوسع مـن فكرة نيكولاس، كما يعرض تعريفًا متميزًا لما يعنيـه الحـصول عـلى معرفـة. وكـما رأينا، لـيس هنـاك سـوى مـستوى واحـد للبيـان (*evidentia*) عنـد نيكـولاس. وحسب رؤية بوريدان، لنا أن نتحدث عن المعرفة حتى يكون الإقرار المعني قـابلًا للدحض، كما في التضليل الإلهي مثلًا. ولهذا فـإن بوريـدان يطـرح فكـرة المعرفـة الخطّاءة. وهذه هي أوّل مرة في التاريخ تُستخدم فيه الخطئية بوصـفها موقفًـا ضـد ارتيابي (انظر المزيد حول هذا في الفصل 11).

وفي **ملخصات المنطق** (8.4.3)، يلحظ بوريدان بخصوص المعرفـة والـرأي أنه:

> لا المعرفة ولا الرأي قضية، بل قبول مـضاف نوافـق وفقـه عـلى قضية. ويتّضح أننا نوافق بهذه الطريقة، لأن كل رأي هو اعتقـاد أو تصديق ما نتبنّى أو نعتقد فيه بخصوص صدق قـضية مـا، أو أن الأشياء كما نحددها، بالمعنى الذي ذكرنا في موضع آخر، وهذا الاعتقاد أو التصديق (أو أيًا كان ما تسميه) هو ما نسميه 'قبول'.
>
> (SD: *703*)

ولهذا فإن القبول صحبة البيان هو ما يهب القضية مكانـة المعرفـة، بـافتراض بطبيعة الحال أن القضية نفسها صادقة. ولعلّه يمكن تـسمية هـذا اعتقـادًا صـادقًا مبررًا؛ وإذا فسّرنا القبول على أنـه اعتقـاد وفـسّرنا البيـان عـلى أنـه التبريـر، فـإن مكونات فكرتنا المعاصرة عـن المعرفـة موجـودة هنـا (حـسب رؤيـة بوريـدان أن *evidentia* (البيان) خاصية للاعتقاد، ولهذا استخدمنا مصطلح 'البيـان' الغريـب

في ترجمتها). لاحظ أن *scientia* مجرد فئة فرعية من القضايا التي تعتبر معرفة؛ الواقع أنها تفسَّر بشكل ضيق في هذا التصوّر على أنها نتائج قياسات برهانية.

ومفهوم 'اليقين' في حاجة هو الآخر إلى شرح في هذا السياق، وهو يختلف عن 'البيان' بمعنى أن الاعتقادات قد تكون يقينية. يقول بوريدان في ملخصات:

> ذلك أن اليقين يتطلب شيئين، واحدًا من جانب القضية المقبولة، يتمثّل في أن تكون صادقة؛ ولأن ما نقبل على أساسه شيئًا كاذبًا ليس اعتقادًا يقينيًّا، بل غير يقيني ومضلّل؛ ويتّضح أن اليقين بهذا المعنى شرط للمعرفة، فما هو كاذب لا يُعرف.
>
> (SD: *707*)

ويضيف بعد قليل أننا نستطيع أن نتيقّن تمامًا بخصوص شيء ما دون أن نعرفه. ومثله هو الاعتقاد المسيحي بتثليث الله، الذي يُعتقد فيه بيقين عظيم، لكنّه شيء لا يمكن معرفته، بسبب غياب البيان. غير أن هناك ثلاث سبل يمكن بها لرسوخ القبول أن يحدث:

> بطريقة أولى بالبيان، وهذا هو القبول العلمي؛ وبطريقة ثانية تأسيسًا على الإرادة، معززة بسلطة الكتاب المقدس، وهذا هو الإيمان الكاثوليكي بالقديسين الذي اختاروا الموت كي يعززوه؛ وبطريقة ثالثة [ينشأ رسوخ القبول] عن بعض المظاهر الباطلة، صحبة الرفاه الذي تحتازه، كما في حالة الهرطوقي العنيد، الذي يختار أن يموت كي يعزز رأيًا كاذبًا.
>
> (SD: *707-708*)

وحسب هذا الاقتباس، يجلب البيان رسوخ القبول، أي أن الحقيقة العلمية معرفة لأنها اعتقاد صادق ذو منزلة بعينها، مستمدّة في النهاية من المنهج الذي تكرست به، أي بالاستقراء أو البرهنة. وهذا هو ما يؤسّس لها أو يبرّرها، وعلى

حد تعبير بوريدان فإنه يعبِّر عنها كقبول راسخ ببيـان، أو بـالأحرى أن بيـان هـذا الاعتقاد ناجم عن المنهج (أسلوب الحصول عليـه)، الـذي يجلـب قبـولًا راسـخًا للاعتقاد. ويمكن للقبول الراسخ أن يستمَدّ أيضًا من أشياء أخر، كالإيمان الديني أو مجرد العناد. والقبول الراسخ يختلف عن اليقين، حسب بوريدان، لأن اليقين لا يأتي إلا من شيء صادق. ورؤية بوريدان في اليقين شبيهة برؤيـة أوغـسطين وهـي تؤوَّل على أنه ما لا يمكن الشكّ فيه. ولهذا فإنه عكس الشكّ. وكما سبق أن رأيـا، 'البيان' نسبي لنوع البحث الذي يجريه المرء، ما يعني أن لدينا في المنطـق نوعًـا مـن البيان يختلف عما لدينا في الفلسفة الطبيعية والفيزياء، ويمكن العثـور عـلى درجـة أقل من البيان في العلوم الأخلاقية. على ذلك، في كل هذه الحالات يمكن أن يقال إن لدينا معرفة، كما يمكن أن يقال إن لدينا فيها يقينًا.

ويجادل بوريدان أيضًا بأن لكل مستوى بيان درجته الخاصـة مـن الـضرورة. الحقيقة المنطقية أو الرياضية ضرورية بدرجـة أقـوى مـن الحقيقـة العلميـة، التـي تسري وفق ضرورة طبيعية، لأنهـا صـادقة بالـضرورة في العـالم الطبيعـي، الـذي تحكمه فيزياؤنا (لا يستخدم بوريدان عبارة العوالم الممكنـة لتوضـيح هـذا، لكنّهـا تخييل مناسب لشرح ما يفكر فيه). ولا تـسري الحقيقة المنطقيـة في العـالم الـواقعي فحـسب، بل في كل العوالم الممكنة. وتختلف الحقيقة العلمية والحقيقة المنطقية عـن حقائق الأخلاق والضرورات الأخلاقية. ويطرح ليس فقط درجـات البيـان، بـل أيضًا مستويات الضرورة، يمكن أن يقال إن بوريدان يحافظ على فكرة أرسـطو أن *scientia* ضرورية. ولهذا فإن بوريدان يتفق مع هذا لكنّه يضيف أنواعا مختلفة من الضرورة ويجب على المرء أن يعي أي مستوى وأي نوع من البحث يجريه. ويتّضح أيضًا أن بوريدان يعتقد أن هنـاك علـم أخـلاق أو فلـسفة أخلاقيـة، تتعامـل مـع الضرورات الأخلاقية.

وكانت هذه الرؤية في المعرفة مؤثّرة بقوة ومقبولة بشكل واسع في حتى عقود متأخرة من القرن السادس عشر، حين نُسيت تدريجيًا. وفي بداية القـرن الـسادس عشر، في باريس، دافع عنها مفكّـرون مـؤثرون مـن أمثـال جـون مـير (1467-

1550م)، ولكنّها تعرضت في ذلك الوقت لتشكيك أحد تلاميذه - الفيلسوف الإسباني أنطونيو كورنيل. وفي هذا السياق من شرحه على **التحليلات الثانية**، طوّر كورنيل حجّة جديدة استهدفت تقويض الزعم بأننا نستطيع أن نعرف ببيان طبيعي أشياء سببتها كائنات متناهية، أي أشياء من قبيل 'النار تحرق'، التي تشكل حقائق العلوم الطبيعية. وتقترح حجّة كورنيل تحديًا ارتيابيًا للمعرفة العلمية الطبيعية.

ومن بين مقدمات بوريدان الحكم بأن الشيء يكون بيّنًا بشكل طبيعي إذا كان العكس لا يظهر صحيحًا لأي عقل بشري أو قدرة طبيعية باستثناء السفسطة، ما يعني أن ما يؤسَّس على قدراتنا الطبيعية عاجز عن تقويض أو التشكيك في شيء بيّن طبيعيًّا. وكما أشرنا، كان المقصود هو استبعاد حجّة التضليل الإلهي. ويعتقد بوريدان أن هذا يسري على السببية كما يسري على الاستقراء. ولهذا فإننا نستطيع حسب رؤية بوريدان ومير أن نعرف بشكل مشروط، أو طبيعي، أن النار تسبّب حرق الخشب، ونستطيع أن نعرف نتيجة الاستقراء. وحجّة كورنيل تستهدف هذه المقدّمة.

وهو يعتبر مثل الخبز المقدس في القداس. في هذه الحالة نرى ونتذوّق ونشمّ ونشعر بالخبز. لكن جوهر الخبز يختفي ويحلّ محلّه دم المسيح. عوارض الخبز تظل باقية لكن الجوهر مختلف. وإذا أكلنا الخبز المقدس، أو أكلنا جزءا كافيا منه، سوف نشعر بأننا تغذينا، وحسب قدراتنا الطبيعة يبدو لنا أن الخبز يغذينا، ولكن، بطبيعة الحال، ما يغذّينا ليس الخبز، لأن جوهره لم يعد هناك. وبدلًا من استخلاص نتائج تتعلّق بأكل لحوم البشر، قد تبدو قريبة، يقترح كورنيل أن الله هو الذي يغذّينا، أو هو الذي يجعلنا نشعر بأننا تغذّينا. وتأسيسًا على هذا يخلص إلى أن مبدإ بوريدان المذكور أعلاه ليس صحيحًا، لأننا شككنا هنا في شيء بيّن طبيعيًّا.

هذه حجّة رائعة، على الرغم من أنه ربما كان لبوريدان أن يرفضها، لأنها مؤسّسة على إيمان، وهو يستبعد فيما يبدو المؤسّس على إيمان من العلوم الطبيعية.

ومن المهم جدًا أن نظريته في البيان الطبيعي تعرضت للتشكيك في عصره. وكان للحجّة أيضًا بعض التأثير وبعض أتباع كورنيل خلصوا إلى أن خطئية بوريدان لا تكفي لتنكّب الارتيابيّة وأن الاستقراء نتيجة لذلك يفشل حتى حسب تصوّر بوريدان في إنتاج معرفة. وبالمجمل يبدو أنه كانت هناك حاجة لفكرة أكثر إحكامًا من الاستقراء والمنهج العلمي، اللذين شرعا في التطوّر في هذه الفترة من القرن السادس عشر. غير أن تأثير بوريدان على الفلسفة ضعف تدريجيًّا، وبحلول منتصف القرن السادس عشر يبدو أنه نُسي إلى حد بعيد. وفي تلك الفترة أيضًا حصلت الارتيابيّة الأكاديمية على اهتمام جديد، شكّل بداية تأثير سكتوس الرئيس على الفلسفة الغربية.

ملخص الفصل 5

- برزت الحجج الارتيابيّة في الفلسفة اللاتينية في بداية القرن الرابع عشر.
- وكان أهمها فرضية الله مضِلًّا.
- وهي أوّل حجّة شاملة على الارتيابيّة في العالم الخارجي في تاريخ الارتيابيّة. إذا كان الله يضلّلنا فإننا لا نستطيع أن نزعم معرفة أن هناك عالمًا خارجيًّا.
- وكان نيكولاس أوتريكورت (ح. 1300-1369م) ضمن قلّة قبلوا نوعًا من الارتيابيّة المؤسّسة على هذه الحجّة.
- وقد جادل بأن الشيء الوحيد الذي لا يستطيع الله دحضه هو قانون عدم التناقض، ولهذا فإن الأشياء التي تلزم عنه وحدها التي يمكن أن توصف بأنها معرفة.
- وكل شيء آخر مجرد احتمال. وقد دافع عن الارتيابيّة بخصوص السببية والاستقراء.
- وانتهى بالدفاع عن تنويعة من الارتيابيّة الأكاديمية.
- عُرضت في القرن الرابع عشر عدة حجج ضد الله مضِلًّا.
- طوّر جون بوريدان (ح. 1300-1361م) رؤية خطّائية في المعرفة بوصفها موقفًا ضد ارتيابي. وكانت هذه أوّل مرة في التاريخ تطوّر فيه مثل هذه الحجّة ضد الارتيابيّة.
- يجادل بوريدان بأن المعرفة قضية صادقة قُبلت بشكل راسخ ببيان.
- وهناك ثلاثة مستويات للبيان: (أ) مطلق، و(ب) طبيعي، و(ج) أخلاقي.
- تعرضت نزعة بوريدان ضد الارتيابيّة للتشكيك في بداية القرن السادس عشر.

قراءات إضافية

تراجم

ثمة حاجة ماسة إلى تراجم فلسفة العصور الوسطى بوجه عام إلى الإنجليزية، وفلسفة القرن الرابع عشر اللاتينية بوجه خاص. عدد قليل من مصادر هذا الفصل تم ترجمته.

Buridan, John, *Summulae de Dialectica*, trans. G. Klima, New Haven, CT: Yale University Press, 2001 .

(هذه ترجمة جيّدة لأحد أهم كتب المنطق عبر التاريخ. ترد الفقرات المتعلّقة بهذا الفصل في الجزء الخاص بالبرهنات. لم تترجم معظم أعمال بوريدان الفلسفية إلى الإنجليزية).

Greystones, Robert, *Robert Greystones on Certainty and Skepticism: Selections from his Sentence Commentary*, ed. and trans. R. Andrews, J. Ottman, and M. Henninger, Oxford: Oxford University Press, 2019 .

(إسهام عظيم في دراسة ارتيابيّة القرن الرابع عشر. وهو يبيّن أن استخلاص نتائج ارتيابيّة من التضليل الإلهي أكثر مما حسب كثير من البحّاث).

Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, trans. Leonard A. Kennedy, Richard E. Arnold, and Arthur E. Millward, with an introduction by Leonard A. Kennedy, Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1971.

(ترجمة موثوقة بوجه عام لأطروحة نيكولاس).

Nicholas of Autrecourt, *His Correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo A Critical Edition and English Translation* by L M. de Rijk, Leiden: E.J. Brill, 1994 .

(طبعة وترجمة جيّدة لمراسلات نيكولاس).

Ockham, William, *Philosophical Writings*, ed. and trans. P. Boehner and S F Brown, Indianapolis, IN: Hackett, 1990 .

(يشمل بعض أعمال أوكام في الإبستيمولوجيا والإدراك المعرفي).

مصادر أخرى

Grellard, C., *Croire et savoir. Les principes de la conaissance selon Nicolas d'Autrécourt*, Paris: Vrin, 2005.

(حاسم لفهم رؤى أوتريكورت الفلسفية).

Klima, G., John Buridan, Oxford: Oxford University Press, 2009.

(كتاب مهمّ حول نسق بوريدان المنطقي ونظريته الدلالية تحديدًا، لكنّه يشمل أيضًا نقاشًا لرؤاه في المعرفة العلمية).

Lagerlund, Henrik (ed.), *Rethinking the History of Skepticism: The Missing Medieval Background*, Leiden: Brill, 2010.

(طبعة تشمل عدة دراسات حول الارتيابيّة في القرن الرابع عشر، كما تشمل دراسة إي. كارغر، التي تطرح حجّة أي. كورنل التي ترجع إلى بداية القرن السادس عشر والمذكورة في بداية هذا الفصل).

Lagerlund, Henrik, "Medieval Skepticism and Divine Deception", in *Sceptical Paths: Enquiry and Doubt from Antiquity to the Present*, ed. G. Veltri, R. Haliva, S. Schmid, and E. Spinelli, Berlin: De Gruyter, 2019: 127–146.

(كثير من النقاط الموجزة أعلاه موجودة في هذه الدراسة. وهي تشمل أيضًا محاولة لرسم الخطوط العريضة لما كانت عليه الارتيابيّة في العصور الوسطى).

Thijssen, J.M.M.H., "John Buridan and Nicholas of Autrecourt on Causality and Induction," *Traditio*, 43 (1987): 237–255.

(دراسة كلاسيكية في العلاقة بين نيكولاس وبوريدان ونقاشات كل منهما حول الارتيابيّة).

Zupko, J., "Buridan and Skepticism", *Journal of the History of Philosophy*, 31:2 (1993): 191–221.

(دراسة تأسيسية أخرى حول تناول بوريدان للارتيابيّة).

Zupko, J., John Buridan: Portrait of a Fourteenth-Century Arts Master, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2003 .

(أشمل عمل حول فلسفة بوريدان وهو يتناول أيضًا رؤاه في المعرفة والارتيابيّة).

الفصل السادس

6

الارتيــابيّة في القرن السادس عشر

مونتاني، وتشارون، وسانشِز

كان زمن القرن السادس عشر زمن تغيّرات وخلافات حادّة، لكنّه كان أيضًا زمن تجديد وأصالة. وهو من بين أكثر الأزمنة فتنة في تاريخ الفلسفة، وفيه بلغ تأثير الارتيابيّة الأكاديمية أوجّه، والأهمّ من ذلك أنه الزمن الذي حصل فيه سكتوس في النهاية على الاهتمام الذي يستحق. وكما ذكرنا، سبق لكتابه **الخطوط العريضة** ولأجزاء من **ضد علماء الرياضيات** أن تُرجمت إلى اللاتينية في نهاية القرن الثالث عشر، ولكن هناك شواهد ضئيلة على أنه كان للتراجم أي تأثير على الفلسفة في تلك الفترة. وفي القرن السادس عشر كانت هناك ترجمتان أخريان: واحدة لجوهانز بيز دي كاسترو، وهو باحث وفيلسوف إسباني، وأخرى لهنري إستاين (هنريكوس ستيفانونس)، طُبعت في جينيف عام 1562م. وهذه الترجمة الأخيرة هي التي أصبحت الأكثر تأثيرًا من بين تلك الترجمات الثلاث. وقد طُبعت أوّل ترجمة كاملة لـ **ضد علماء الرياضيات** بعيد عام 1569م.

وكانت الثورة التي حدثت في دُور الطباعة، التي جاءت إلى أوربا عام 1439م، قد أحدثت تغييرًا هائلًا في العالم الفكري. فقد تسنّى لأفكار قديمة وجديدة أن تحدث أثرا أعظم في العالم مما كان هو الحال حين كانت الأفكار ملكية فحسب لنخبة جدّ صغيرة. ولا بد أن التغيّر كان شبيهًا لأثر الحواسيب، والكتب والصحف الإلكترونية، ووسائل التواصل الاجتماعي على عالمنا المعاصرة.

ولا مراء في أن الطباعة قامت بدور في جعل الخلافات الدينية الكبيرة بين المسيحية والإصلاح المتنامي أسوأ حالًا، ما أشعل حروبًا مروّعة هيمنت على ذلك القرن. وقد استُخدمت البيرونية في الجدالات التي دارت ولعلّها أسهمت في تأجيج تلك الخلافات.

ويبدو أن الدراية بسكتوس وبيرون قد تحسّنت تدريجيًّا قبل ترجمة عام 1562م. وكان أمبروغيو ترافيرساري (1386-1439) قد أنهى ترجمته لكتاب ديوجين لياتيّس **حيوات فلاسفة مبرّزين** (*Lives of Eminent Philosophers*). وكما ذكرنا في الفصل 1، اشتملت هذه الترجمة على إحالات وعروض لرؤى بيرون، وتيمون، وسكتوس، وبيرونيّين آخرين. وقد أُعيدت طباعة هذه الترجمة عدة مرات في بداية القرن السادس عشر. وكان هناك عديد الإحالات لنص كتاب سكتوس **الخطوط العريضة** اليوناني منذ نهاية القرن الخامس عشر، وحسب إحدى هذه الإحالات، حاول المفكّر الإصلاحي غيرولامو سافونارولا (1452-1498م)، الذي تعرّض للحرمان الكنسي ثم أُعدم، الحصول على أذن لترجمته، ولكن يبدو أنه لم يستطع.

ويجدر أن نقول إنه على الرغم من أن سكتوس كان يحصل على الاهتمام الذي يليق به، ظلّ عمل شيشرون **الأكاديمية** يحظى بالقراءة والنقاش. والواقع أن

الإحالات على كتاب شيشرون في القرن السادس عشر أصبحت أكثر من أي وقت مضى في تاريخ الفلسفة. وقد طُبع هذا الكتاب وانتشر في أوساط أوسع بكثير مما كان عليه الحال من قبل، واستُخدم كذخيرة ضد فلسفة أرسطو، وليس بالطريقة التي استخدمه بها هنري الغنتي، ولورينزو فالا وغيانفرانسيسكو بيكو ديلا ميراندولا (1470-1533م). وقد ظلّ شيشرون بالمجمل أشد تأثيرًا من سكتوس طيلة فترة الفلسفة الحديثة المبكّرة.

غير أن تقديم كتاب سكتوس **الخطوط العريضة** ظلّ مهما. ولم يكن الكتاب نفسه هو الذي أثّر في الفلسفة بل الكيفية التي استخدمه بها كتّاب من أمثال ميشيل مونتاني (1533-1592م) وبيير تشارون (1541-1603م). وحسب مؤرّخ الفلسفة والارتيابيّة، رتشارد بوبكن (ف. 2005م)، غيرّ تقديم أعمال سكتوس الفلسفةَ بشكل معمّق. وفي أشهر كتبه، **تاريخ الارتيابيّة** (*History of Scepticism*)، يقول بوبكن:

> غمرت *البيرونية الجديدة* العلوم الإنسانية والفلسفة في أزمة ارتيابيّة كاملة، انبثقت منها الفلسفة الحديثة والرؤية العلمية.
>
> (*79*)

وكانت أطروحة بوبكن حول تطوّر الفلسفة الحديثة مؤثّرة للغاية. وقد جادل بأن ترجمة سكتوس وتوظيف أنصار مونتاني لها خلق ما وصفه بـ'الأزمة البيرونية'، التي عصفت بالفلسفة وشكّلت دافعًا قويًا لنزعة ديكارت ضد الارتيابيّة ولتأسيس الفلسفة الحديثة.

وحسب بوبكن، تألّفت الأزمة البيرونية من ثلاث أزمات، لاهوتية، وإنسية، وعلمية. وكانت حركة الإصلاح هي التي أثارت الأزمة اللاهوتية، لكنّها تمظهرت في عجز عن تأمين تبرير عقلاني لأي دين. ووفق تأويل بوبكن، طوّر مونتاني نوعًا من الإيمانية، أي الرؤية التي تقر أن الإيمان يتجاوز العقل وأنه لا سبيل لتأمين تبرير عقلاني للإيمان، أسّس عليه المسيحية. والثانية أزمة إنسية

أثارتها أفكار جديدة ونصوص كان معظمها قديمًا، غمرت أوربا القرن السادس عشر بعد سقوط القسطنطينية. وخلافًا لما حدث في عصر سكتوس نفسه، كان هناك الكثير من المدارس الفلسفية والنصوص الجديدة التي تطرح أفكارًا جديدة بشكل جذري، وقد بدا عصر مونتانيي، فيما يؤكد بوبكن، منقسمًا، ولم يكن هناك توجّه واضح في الفلسفة أو العلم. وهذا ما أثار الأزمة العلمية. فقد تعرّض العلم الأرسطي للتشكيك، وهدّدت الأزمتان اللاهوتية والإنسية بتقويض إمكان العلم. وفي قلب هذه الأزمة ولج ديكارت المشهد، وأصبح، حسب بوبكن، العبقري العظيم الذي يضع أسس علم جديد وينظّم المعرفة في رؤية جديدة للعالم.

هذه حكاية عظيمة، شكّلت آنذاك جزءًا من صورة الفلسفة عن نفسها لخمسين عامًا، لكنّها تظل حكاية – فأجزاء منها حقيقية وأجزاء أخرى تخيلية. وبوصفها سردية كبرى، كانت تقريبًا غير صحيحة. وجزء من المشكلة التي تعاني منها أنها تبالغ في تأثير البيرونية على الفلسفة الحديثة. ذلك أنه لم يبد أنه كانت هناك أزمة بيرونية. لقد كان كتاب شيشرون **الأكاديمية** مؤثّرًا بالقدر نفسه على الأقلّ، إن لم يكن أكثر تأثيرًا. ولا يتّضح، كما سوف نرى، أن مونتانيي كان مرتابًا. ولعلّ المشكلة الأكبر في هذه الأطروحة هي أنها تفترض أن مشروع ديكارت كان إبستيمولوجيا وأنه اعتبر الارتيابيّة مشكلة مهمّة، ولكن ليست هناك مؤشرات قويّة على ذلك. أيضًا، وكما رأينا، لم تكن الارتيابيّة جديدة في القرن السادس عشر، ما يستبعد أنها سبّبت بشكل مفاجئ مثل هذه الأزمة الأساسية.

لكن هذا لا يقلّل بأي حال من إنجازات بوبكن البحثية، فقد لفتت أعماله الانتباه إلى أثر البيرونية وسكتوس على الفلسفة الحديثة. وكان سكتوس، قبل أعمال بوبكن، قد تعرّض إلى حدّ كبير لتجاهل فلاسفة القرن العشرين. وهو يقف أيضًا على جبهة ما يسمى بالبحث النصي في تاريخ الفلسفة، الذي يؤكد السياق التاريخي للأفكار الفلسفية ولا يعتبرها مجرد كينونات أفلاطونية. وعبر أعمال بوبكن برز في صدارة المشهد عدد من المفكّرين الذين كانوا مجهولين وثبت أنهم

قاموا بدور مهمّ في تطوّر الفلسفة، ليس فقط في القرن السادس عشر، بل حتى في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ومن أمثلتهم مونتانيي، الذي لم يكن يقرؤه أساسًا سوى مؤرّخي الأدب.

تناول مونتانيي للارتيابيّة القديمة

يستحق مونتانيي ذكرًا تشريفيًّا في تاريخ الارتيابيّة ببساطة بسبب إدراكه للأهمية الفلسفية لكتاب سكتوس **الخطوط العريضة**. فقد كان أوّل من ثمّن العمل في تاريخ الفلسفة. وكان مونتانيي قد بدأ دراسته الشهيرة **اعتذار لريموند سيبوند** (*Apology for Raymond Sebond*) بأفكار سلبية حول قيمة المعرفة عبّر عنها بقوله:

> الواقع أن المعرفة إنجاز مفيد وعظيم. ومن يحتقر المعرفة إنما يعرض شاهدًا كافيًا على غبائه. غير أني لا أُعلي من قيمتها كما يفعل البعض، ...، الذين يجعلون منها الخير الأسمى، ويرون أن للمعرفة قدرة على جعلنا حكماء وقنوعين. وهذا ما أنكره ...
>
> (Apology: *I*)

غير أنه لم يستنتج هذه الرؤية السلبية من سكتوس، ولا حتى من هنريكوس كورنيلوس أغريبا فون نتشايم (1466-1535م) الذي اطّلع على عمله في **لايقين المعرفة وغرورها** (*De incertituine ac vanitate scientiarum*) الصادر عام 1526م. وغالبًا ما يقال إن أغريبا مرتاب عاش في بداية القرن السادس عشر. وكانت لديه بعض الدراية بالارتيابيّة من شيشرون وديوجين الذي تُرجمت أعماله قبل ذلك. ويعرض أغريبا في أعماله رؤية جدّ سلبية في المعرفة. وهو يعزو كل مشاكل آدم ومن بعده العالم بأسره بعد "الهبوط" إلى السعي وراء المعرفة. ولا يعرض أغريبا، الذي كان يؤمّن بوجود كائنات روحية فوق طبيعية، أي تحليل للمعرفة ولا يطرح أي حجج فلسفية أصيلة على الارتيابيّة.

والحال أن أعماله تتهكّم على مكانة العلم في عصره. غير أنه كان له تأثير على مونتانيي وحضوره واضح في اعتذار.

ولد مونتانيي لأسرة ثريّة وكان أكبر ثمانية أخوة. أبوه هو بيير أيكويم، أو سنيور دي مونتانيي، وأمه هي أنطوانيت دي لوبيس، وهي تنحدر من أسرة ثريّة يهودية الأصل عاشت في إسبانيا. ولم يولد أبوه نبيلًا، بل حصل على النبالة بعد أن شارك في الحرب في إيطاليا مع جيش فرانسيس الأول ملك فرنسا. وقد نشأ مونتانيي في تشاتو دي مونتانيي، التي تبعد حوالي 30 ميلًا عن بوردو. ولم تكن تنشئته بأي حال تقليدية. صحيح أنها كانت كاثوليكية بشكل واضح، لكنّ والده خصّص له في الفترة التي كان عمره فيها بين سنتين وست سنوات مدرّسا خصوصيًّا لا يتكلم الفرنسية ولا يتواصل معه إلا باللاتينيّة. وهكذا نشأن مونتانيي يتكلم اللاتينيّة ويقرأ أعمال مؤلّفين قدماء من أمثال فيرجيل، وأوفيد، وهوراس بلغتها الأصلية.

وفي عام 1539م، حين بلغ السادسة من عمره، بُعث إلى مدرسة دي غوين في بوردو، التي سوف يعتبرها أفضل مدرسة إنسية في أوربا؛ لكنّه شكا من مناهجها الدراسية. وقد جادل بعض البحّاث بأنه درس القانون فترة من الزمن، لكنّه لا دليل لدينا على هذا. وكان والده، على دأب النبلاء الأثرياء، قد اشترى له مكانًا في محكمة بيرغوي، وفي فترة لاحقة باع مونتانيي منصبه. وقد ألغيت المحكمة عام 1557م، بعد انضمامه إليها بثلاث سنوات، ودُمجت في برلمان بوردو الذي عمل مونتانيي مستشارًا فيه حتى عام 1570م.

توفي والد مونتانيي عام 1568م، فقسّمت أملاكه بين خمسة أخوة وثلاث أخوات، كما خُصّص بعض منها لأرملته. ولأنه كان أكبر أخوته، ورث اللقب والقلعة. وفي عام 1571م، حين بلغ من العمر 37 عاما، قرّر التقاعد. وكان سبق له الزواج من فرانسوا دي لا تشاسين، التي أنجب منها ست بنات، لم تعش بعد فترة الطفولة سوى واحدة منهن.

وفي عام 1569م نشر مونتانيي ترجمة لكتاب ريموند سيبوند **اللاهوت الطبيعي** (*Natural Theology*)، الذي كان أكمل ترجمته قبل نشره بعدة سنوات. وكان أبوه هو الذي طلب منه ترجمته، لأنه لم يكن يتحدث اللاتينية، ولأن أباه نُصح، كما يقول، بقراءته لكونه "كتابًا مفيدًا جدًّا، يناسب العصر ... وقد حدث هذا حين بدأت أفكار لوثر الجديدة تحظى بالتفضيل وتزعزع العقيدة التقليدية في بقاع كثيرة" (*Apology*: 1-2). وقد طُبعت هذه الترجمة طبعة ثانية عام 1581.

ولد ريموند سيبوند في برشلونة، وعاش بين عامي 1385 و1436م، وأصبح في النهاية أستاذ كرسي ريغز للّاهوت في تولوس. عمله الرئيس هو **اللاهوت الطبيعي** (*Natural Theology*)، الذي كُتب ونُشر بين عامي 1434م و1436م. وفيه دافع عن التواؤم بين العقل والإيمان. وحسب سيبوند، يمكن أن نؤمّن للعقيدة، خصوصًا النسخة الكاثوليكية من المسيحية، أساسًا عقليًّا ويمكن إثبات أجزاء منها والدفاع عنها باستخدام المنطق والفلسفة. وهذه رؤية تعارض الإيمانية، التي لا تجد مكانا للعقل أو الفلسفة في العقيدة الدينية.

وحين كان متقاعدا، كان مونتانيي يحلم بحياة بحثية ودراسية هادئة، لكنه لم يحقق حلمه. فقد تدخلت الحرب الأهلية والواجبات الدبلوماسية لنبيل فرنسي التي لحقتها، وفي عام 1571م أصبح فارسا في أخويّة القديس مايكل وماجدا في غرفة الملك. لكن هذا لم يمنعه من الشروع في كتابة عمله الشهير **مقالات** (*Essays*). وقد كتب أوّل أجزائه بين عامي 1572م و1574م، وفي الفترة 1575-1576م بدأ في دراسة كتاب سكتوس **الخطوط العريضة**. ويتّضح أنه اعتبر هذا التاريخ مهمًّا في حياته، فقد صكّ ميدالية ذكرى لهذه المناسبة، رُسم على أحد وجهيها معطف دروع القديس مايكل، وكُتب على الوجه الآخر '*Que sais-je?*' ('ماذا أعرف؟'). وفي الوقت نفسه بدأ في كتابة عمله الشهير **اعتذار إلى ريموند سيبوند**، الذي يشمل نقاشه للارتيابية.

ومثل أبيه من قبله، انتُخب مونتانيي محافظًا لبوردو عام 1582م وشغل هذا

المنصب فترتين حتى عام 1586م، حين تقاعد نهائيا من المناصب الرسمية بعد مرور 15 عاما على أولى محاولاته. وفي هذا العام بدأت صداقته مع بيير شيرون - وهو صديق له آثار مهمة على تاريخ الارتيابية. وقد نُشر الجزآن الأوّلان من مقالات عام 1580م ونُشر الجزء الثالث عام 1588م. ولم تنشر الطبعة النهائية من الأجزاء الثلاثة مشتملة على كل تعديلاته إلا بعد وفاته، وقد نشرتها ماري دي غورني (1565-1645م)، التي اعتبرها مونتانيي ابنته بالتبني وأصبحت في فترة لاحقة المديرة التنفيذية لأعماله البحثية. وكانت هي نفسها فيلسوفة نشرت أعمالًا مهمة حول مساواة النساء مع الرجال، وعلى الرغم من أنها كانت بلا شكّ تعرف سكتوس وقرأت اعتذار، لم تكن هي نفسها مرتابة. وقد حقّق مقالات نجاحًا كبيرًا في النشر وتُرجم إلى الإنجليزية ونُشر عام 1613م، كما تُرجم إلى الإيطالية عام 1633م.

وكتاب اعتذار إلى ريموند سيبوند أطول أعمال مونتانيي وهو يعرض صورة قاتمة للظرف الإنساني -لا تظهر في أعمال أخرى. وفيه يدافع عن عمل سيبوند، إذا صحّت تسميته على هذا النحو، لكنّ دفاعه غريب جدًّا، لأنه يُختتم في النهاية بتقويض الفكرة الأساسية وراء لاهوت سيبوند الطبيعي. ومؤدى نتيجة مونتانيي هو أن الموقف المناسب للمسيحي مؤسّس فحسب على الإيمان وليس العقل. غير أن بنية اعتذار تتمحور حول اعتراضين على عمل سيبوند ورفض مونتانيي لهذين الاعتراضين. الاعتراض الأول هو أنه من الخطأ تأسيس الدين على حجج، وهذا ما يفعله سيبوند، وأنه لا سبيل لتأسيس الدين إلا على الإيمان. والاعتراض الثاني، الذي يشغل الجزء الأساسي من الكتاب، وهو الجزء الذي يشمل تناوله للارتيابية، هو أن حجج سيبوند رديئة.

غير أن هذين الاعتراضين، اللذين يقول مونتانيي إنهما عُرضا على مارغريت دي فالويس، زوجة ملك نافارا، وعلى أصدقائها، وإن اعتذار قد كتب استجابة لطلبها، متناقضان، لأن الأول يرفض دور العقل فيما يبدو أن الثاني يقبله. وردود مونتانيي متناقضة هي الأخرى لأنه يبدو أنه في الردّ الأوّل يقترح أن هناك دورًا

للعقل – محدودًا على الأقل؛ في حين أنه يذهب في الردّ الثاني إلى حد الجدال بأنه لا دور للعقل في الدين – وبأنه عاجز في الواقع عن تحديد أي شيء في أي مجال.

وفي ردّه على الاعتراض الأوّل، يقرّ مونتانيي أن العقل قد يدعم الحقيقة التي يكشف عنها الإيمان. يقول مونتانيي:

> حججنا ونقاشاتنا البشرية مثل المادة الثقيلة والقاحلة – لطف الله هو صورتها – وهذا ما يهبها أسلوبها وقيمتها.
>
> (Apology: *10*)

الحجج لا شيء دون إيمان – مجرد كلمات خاوية، لكن الإيمان لم يوهب إلا لقلّة من البشر، والحجج قد تحول آنذاك دون انغماسنا في إفراط أكثر تطرفًا من الكفر. أيضًا فإن الله ترك لنا أمارات على نفسه في خلقه، وقد يساعدنا العقل على العثور على هذه الأمارات فنعزّز الإيمان بهذه الطريقة. غير أنه ليس في وسع العقل إطلاقًا، فيما يجادل مونتانيي، أن يحلّ بديلًا عن الإيمان، ولا نستطيع أن نؤمن باستخدام العقل. وهكذا يبدو أن هناك دورًا للعقل؛ لكنه محدود.

لكنّه في ردّه على الاعتراض الثاني يتخلى عن هذا الموقف وينكر العقل كليًّا. أيضًا فإن بنية هذا الجزء من الكتاب أكثر تركيبًا. وهو يقدّم لردّه بملاحظة أن باعث الاعتراض غلّ ضد-ديني ولا سبيل لتناوله إلا باتخاذ تدابير متطرّفة: بإثبات أنه لا يقين يمكن الحصول عليه باستخدام العقل البشري. ويبدأ النقاش بجزء أطول حول مدى نقص البشر، وكيف أن البشر، وهذا موقف شهير لمونتانيي، يشبهون حيوانات أخرى. وأسلوبه في الحجاج في هذا الجزء شبيه بضروب أو أساليب سكتوس، وهدفه أولا هو تبيان أنه ليس هناك اختلاف في النوع بين البشر، وليس هناك اختلاف في النوع بين البشر وبين الحيوانات، بل هو مجرد اختلاف في الدرجة.

هذه حجّة ارتيابية بمعنى أننا لا نستطيع معرفة أو إدراك العالم الخارجي

بطريقة أفضل من طريقة الحيوانات، لكنها اعتُبرت أيضًا حجّة على المساواة بين البشر، وبين البشر وبين الحيوانات – وهذه نتيجة لعلّها لم تكن مقصودة في ضوء اعتقاداته المسيحية القوية. ومونتانيي لا يستخلص في النهاية نتيجة، لأنه راضٍ بتعليق الحكم، وهو يستخدم هذه الحجج والأمثلة على التشابه بين الحيوانات والبشر فقط لخلق تكافؤ في قوى الحجج والوصول من ثم إلى *إبوخي*. ويضرب الكتاب أمثلة من النوع التالي:

> وبخصوص الوفاء، ليس هناك في العالم حيوان أكثر غدرًا من الإنسان. وتاريخنا يحكي لنا عن إخلاص بعض الكلاب في العمل بعد وفاة سيدها. الملك بيرهس، الذي صادف كلبًا عرف أنه كان يحرس رجلًا ميتًا لثلاثة أيام، فأمر بدفن الجثة وأخذ الكلب معه. وفي أحد الأيام كان يقوم بجولة إشرافية على جيشه، فرأى الكلب قتلة سيده، فجرى خلفهم وهو يعوي وشرر الغضب يتطاير من عينيه، وبفعله هذا بدأ عملية ثأر من القتلة سرعان ما وجدت سبيلها إلى العدالة.
>
> (Apology: *38*)

ويلحظ أن الوفاء نجده عند الحيوانات أكثر مما نجده عند البشر. وهو يذكر أيضًا التعاون بين أنواع مختلفة من الحيوانات، ويضرب عليه المثل التالي:

> وهناك ارتباط مماثل بين الطائر الصغير الذي يسمّى طائر النمنمة والتمساح، فهو يقوم بحراسة هذا الحيوان الضخم؛ فإذا اقترب منه عدوّه، حيوان النمس، كي يتعارك معه، فإن الطائر، مخافة أن يفاجأ التمساح نائمًا، يبدأ في الغناء، وفي نقر التمساح في ظهره، كي يوقظه ويحذّره من خطر النمس. ويعيش هذا الطائر على بقايا هذا الوحش، فهي يفتح له فمه ويسمح له بالتقاط فضلات

> الطعام في فكّه وبين أسنانه؛ فإذا رغب في قفل فمه، يومئ للطائر بالمغادرة بقفل فمه بعض الشيء، دون أن يلحق به أي أذى.
>
> (Apology: *41*)

وترسم فقرات مثل هذه صورة مختلفة تمامًا للحيوانات عن تلك التي كانت سائدة في الفلسفة قبل مونتاني (على الأقل في العصور الوسطى) وحتى من بعده.

ويلتفت الجزء التالي من الردّ إلى المعرفة ويفصّل في رؤية مؤدّاها أنها ليست مفيدة كما نحسب ولا مكثفة كما نعتقد. والواقع أننا لا نعرف شيئًا. وكل ما كشف عنه بحثنا لقرون عن المعرفة هو جهلنا. و"الرغبة في زيادة الحكمة والمعرفة هي أوّل كوارث الجنس البشري؛ فهذا هو الطريق الذي أقحم عبره نفسه في لعنة أبدية" (*Apology*: 59). وكما فعل أغريبا قبله، نظر في "هبوط" آدم، وواصل عرض رؤيته السلبية بشكل متطرف في المعرفة بقول:

> وبخصوص مشاركتنا في معرفة الحقيقة، كما هي، فإننا لم نكتسبها بقوانا ... فمن خلال جهلنا وليس من خلال معرفتنا عرفنا تلك المعرفة الإلهية. ولا عجب في أن وسائلنا الطبيعية والأرضية عاجزة عن تصوّر تلك المعرفة السماوية فوق-الطبيعية.
>
> (Apology: *61-62*)

وحسب مونتاني، كل معرفة قد نحوز عليها مصدرها الله وأي محاولة للحصول على معرفة بالله عقيمة.

ويتناول الجزء الأكبر من اعتذار مسألة عجزنا عن الحصول على معرفة. وفي هذا الجزء، تقوم المواقف الارتيابية القديمة، الأكاديمية والبيرونية، بدور بارز، لكنه بوجه عام تناول مفصّل لعدد من الفلاسفة القدماء. وهو يعرض البيرونية على أنها تتبنّى موقفًا وسطًا بين الرواقيين والأبيقوريين، الذين يزعمون عثورهم على الحقيقة، وبين الأكاديميين، الذين يزعمون استحالة العثور عليها، وهذا

عرض مشابه لعرض سكتوس لتاريخ الفلسفة في عصره. ومثل سكتوس، يقول مونتانيي إن البيرونيين يبحثون عن الحقيقة، وهو يعرض رؤيتهم بوصفهم خصومًا حقيقيين للدوغمائية، حيث يقول:

> وهكذا فإن موقف البيرونيين هو التردّد، والشكّ، والبحث، وعدم التيقن من أي شيء، وعدم الإجابة عن أي سؤال. وبخصوص أنشطة النفس الثلاث – التخيّل والشهوة والموافقة – يقبل البيرونيّون النشاطين الأوّلين، ويعتبرون النشاط الأخير ويرون أنه غامض، دون ميل أو استحسان لجانب أو آخر، مهما كان ضئيلًا.

(Apology: *64*)

وهذا يفضي بالبيرونيين إلى *راحة البال* (*ataraxia*). يقول مونتانيي:

> وهذا الأساس لحكمهم، الصريح والراسخ، حيث تُستقبل كل الأشياء دون تطبيق أو موافقة، هو الذي يقودهم إلى راحة بالهم، وهي ظرف حياة بوصفها سلمية، ورابطة الجأش، وخالية من الاهتياجات التي تسببها انطباعات الرأي والمعرفة التي نحسب أننا نمتلكها بخصوص الأشياء.

(Apology: *64*)

ويعرض مونتانيي صورة إيجابية تمامًا للبيرونيّين تعتبرهم مجادلين معتدلين يبحثون ويشكّون كي يروا ما إذا كانت المواقف قيد النقاش قادرة على الإيفاء باستحقاقات منهجهم.

غير أنه لا يحجم عن نقدهم. فحين يعتبر في اعتذار الكيفية التي ينبغي علينا العيش وفقها في حال عدم وجود معرفة، يبدو أنه يرفض المقاربة البيرونية التي تقول بوجوب أن نعيش وفق المظاهر. ويبدو أنه يخشى من أن المظاهر ليست

مرشدًا مناسبًا للفعل، لأن الأشياء تظهر بشكل مختلف في مواقف مختلفة وفق هيئات مختلفة تتّخذها أجسامنا وأذهاننا. وهو يستخدم حجج البيرونيين ضدهم، كما أنه يثير الاعتراض الشهير القائل بأنهم لا يستطيعون عيش ارتيابيتهم، لأن العيش يعني إصدار أحكام والقيام بأفعال تتطلب موافقة. وهو يشكّ أيضًا في الحل القياسي الذي يعرضه سكتوس، والذي يصادق عليه مونتانيي في أجزاء من اعتذار، أن البيروني سوف يمتثل لعادات بلده وقوانينها. وموقف الأكاديميين في هذا الصدد ليس أفضل حالًا، فهو يرفض أيضًا فكرة أننا نستطيع العيش وفق ما هو محتمل أو مقنع. وهو هنا يكّرر إلى حد كبير حجّة أوغسطين المؤسّسة على الأرجحية؛ أن المرء لا يتبّع ما يقترب من الحقيقة ما لم يعرف الحقيقة أصلًا. ويبدو الموقف الأكاديمي متناقضًا لمونتانيي. لا شيء غير الوحي مؤكد، ولكن لا سبيل إلى السعي إليه أو العثور عليه عبر الحجاج العقلي.

وبعد أن شكّك في قدرة العقل على تأمين أساس للمعرفة وجادل بوجه عام بأن العقل والحجاج ليسا جديرين إطلاقًا بالثقة، التفت إلى الإدراك الحسي. كل المعارف، إذا كانت لدينا معارف أصلًا، تصلنا عبر الحواس، فيما يلحظ، وهو يتساءل عما إذا كانت كافية:

> تعوّل الطوائف التي تنكر معرفة الإنسان في إنكارها أساسًا على عدم تيقن وضعف حواسنا: فلأن معرفتنا تأتي من خلالها وبواسطتها، فإنها إذا كانت تفشل في التقارير التي تبلغنا، وإذا كانت تفسد وتغيّر ما تجلب إلينا من الخارج، وإذا كان الضوء الذي يتدفق من النفس يعتُم في ممرها، فلا يبقى لنا ما نتمسّك به.
>
> (Apology: *151*)

وهو يكرّر كثيرًا من الحجج المعروفة تمامًا ضد دقة الحواس، أي تلك المؤسّسة على الأوهام والأحلام وحجج الفروق بين إدراك البشر وإدراك

الحيوانات، وما إلى ذلك. ولكي نستطيع أن نحدّد المظاهر الصحيحة نحتاج إلى نوع من المعيار، ولكن:

> لكي نحكم على الظواهر التي نستقبل من الأشياء، نحتاج إلى أداة نحكم بها؛ وللتحقق من هذه الأداة، نحتاج إلى برهنة؛ وللتحقق من البرهنة، نحتاج إلى أداة؛ وهكذا ندور في حلقة. ولأنه ليس في وسع الحواس أن توقف خلافنا، كونها هي نفسها مليئة بالشكّوك، يلزم أن يتوقف الأمر على العقل [وجود أسباب عقلية]؛ ولكن لا سبيل لإثبات أي سبب عقلي دون الركون إلى سبب عقلي آخر؛ وها نحن نحاجج إلى ما لا نهاية.
>
> (Apology: *161*)

وكلتا الحجتين كانت معروفة تمامًا قبل المدارس الارتيابية القديمة، لكنها أصبحت تعرف باسم مأزق أغريبا الثلاثي. تثبت الحجّة الأولى أن المعيار على مستوى الحواس يقود إلى دور منطقي وأن المعيار على مستوى العقل يقود إلى متراجعة لامتناهية. وفي النهاية لا الحواس ولا العقل يؤمّن لنا أي أساس للحقيقة أو المعرفة، أو هكذا يجادل مونتانيي.

هو موقف ميؤوس منه، وما لم يهدنا الله، لن نستطيع الحصول على أي مرشد بخصوص الكيفية التي نعيش بها حيواتنا. لكن مسألة ما إذا كان الله يساعدنا أو يمسك عن مساعدتنا لا تتوقف علينا بل تتوقف عليه. ويختتم مونتانيي هذا الكتاب بقوله:

> وليس في وسع الإنسان أن يتجاوز نفسه ويتجاوز الإنسانية جمعاء، لأنه لا يستطيع سوى الرؤية بعينيه ولا يستطيع استيعاب إلا ما يكون في نطاق قبضته. وسوف ينهض بنفسه إذا مدّ له الله بشكل استثنائي يده.
>
> (Apology: *164*)

ولهذا فإن الخلاصة نتيجة تشاؤوم أكثر منها نتيجة ارتياب. لا يهم إذا رفضنا سبلنا وحماقتنا، لأننا لا نستطيع أن نفعل شيئًا كي نجعل الله يعطينا ما نفتقد.

فكرة أن اللطف لا يُستحصل أو يُكتسب، وأنه لا يوهب إلا من الله، فكرة أوغسطينية، ولكن بجمعها مع الارتيابية إزاء كل صور المعرفة تجعل موقف مونتاني يبدو إيمانيًا، إذا كانت الإيمانية تعني أن الإيمان مستقل تمامًا عن العقل. وغالبًا ما يؤوِّل الفلاسفة مونتاني على أنه يعرض هذا في شكل دفاع عن الكاثوليكية ضد الكالفنية، التي كانت تنتشر في فرنسا في عصره. ولكن الإيمانية بذاته لا تكفي حجّة على كاثولكيته الساذجة، ما لم تضف إليها الرؤية البيرونية التي توصي بالتمسك بالعادات والتقاليد في وجه الارتيابية. وكما رأينا، فإن موقف مونتاني من هذه الأطروحة الأخيرة ملتبس ولا يتّضح ما إذا كان ينتقدها.

الواضح هو أن الارتيابية القديمة تحصل في اعتذار على تقديم إلى وسط أوسع، وعلى صورة أو تأويل سوف تحتفظ به حتى عقود من القرن العشرين، حيث أصبحت فلسفة شكّ، بمعنى أن المرتاب شخص يشكّ. وكما سبق أن رأينا مع أوغسطين في الفصل 3، طُرِح 'الشكّ' بوصفه تأويلًا للارتيابية الأكاديمية، ولكنه أصبح مع مونتاني السمة المميزة للبيرونية. وهو في هذا إنما يقتصر على اتباع ترجمة عام 1562م، التي تترجم الكلمة *اليونانية 'aporein' إلى الكلمة اللاتينية 'dubitare'*. وأوصاف سكتوس للشخصية الأبورية [المحتارة] للمرتاب تصبح باللاتينية الشخص الذي يشكّ، كما لاحظنا في الفصل 1. وبحسبان التاريخ الطويل عبر العصور الوسطى لتأويل الارتيابية عبر الشكّ، لا عجب في أن أصبح هذا هو التصوّر القياسي للارتيابية مع مونتاني ومن بعده.

ارتيابية بيير تشارون الارتيابية

ولد بيير تشارون في باريس عام 1541م. وكان أبوه بائع كتب وله من الأبناء ما لا يقلّ عن 25 ابنًا. درس تشارون الطب في البداية ومارسه لفترة إلى أن عاد

ثانية إلى الجامعة لدراسة اللاهوت. أصبح قسيسًا وفي إحدى الفترات أصبح قسيسًا لماغروي دو فالوي، زوجة هنري الرابع ملك نافار. وفي عام 1586م أصبح صديقا لمونتانيي، وفي عام 1589م انتقل إلى بوردو، حيث سنحت له فرصة اللقاء بشكل منتظم بمونتانيي والتعلّم منه، وحين مات مونتانيي عام 1592م طُلب منه حمل معطف دروع مونتانيي.

وتلك اللقاءات مع مونتاني، حيث الراجح أن الحديث كان يدور، ضمن مواضيع أخرى، حول المؤلّفين المرتابين، أثّرت بشكل عميق في تشارون. وحسب الكثير من الشرّاح، لم يقرأ مونتانيي في نهاية حياته أعمال سكتوس لأن شيشرون أصبح بشكل متزايد أكثر أهمّية عنده. ولعلّ هذا أثّر في تشارون، الذي كان أقرب إلى النسخة الأكاديمية من الارتيابية منه إلى النسخة البيرونية.

وبعد وفاة مونتانيي، أمضى تشارون عدة سنوات تحت حماية أسقف كاهورس. وقد تولّى منصب القس الأكبر والقس المرتّل. وفي عام 1594م نشر **الحقائق الثلاث** (*Les Trois Veritez*)، وهو هجوم على الملاحدة، واليهود، والمسلمين، وأساسًا على الكلفانيين. والعمل الآخر هو المهم في هذا السياق، وعنوانه **في الحكمة** (*De la Sagesse*)، وقد نُشر أوّل مرة عام 1901م. وقد توفّي تشارون عام 1603م حين كان يحضّر لنسخة ثانية موسّعة بشكل كبير، طبعت عام 1604م. وقد أعيدت طباعة هذه النسخة عدة مرات، وأصبح **في الحكمة** العمل الأكثر رواجًا في فرنسا بداية القرن السابع عشر.

مؤدى الحجّة العامة في هذا الكتاب هو أن البشر عاجزون عن اكتشاف الحقيقة، إذا ما استثنينا الحقيقة التي يكتشفون بمساعدة الوحي، ولهذا فإنه يجب أن تتأسّس حياتنا الأخلاقية (ما لم تكن بهدي من الله) على تتبّع الطبيعة. ويصف تشارون اللطف بأنه كمال الطبيعة، لكنه يطوّر أخلاقًا طبيعانية تهدف إلى أن تكون مرشدًا للحياة الخيّرة حتى بدون دين ولطف. وفي تاريخ الإثيقا الحديثة المبكرة والوسيطة، **في الحكمة** شيء جديد تمامًا – فهو أخلاق مؤسّسة على ميول البشر

الطبيعية. ويستبين أنه تأثّر بالرواقيين وإلى حدّ ما بأفلاطون، خصوصًا حين يتحدث عن الطبيعة الفطرية، البذرة التي زرعها الله فينا، والتي يمكن تعهّدها بشكل ذاتي. ولهذا فإن الكتاب يشكّل في تاريخ الإثيقا خطوة رئيسة في طريق الفصل بين الدين والأخلاق سوف تصبح لاحقًا جزءًا مهمًا في الفلسفة الحديثة.

ويشكل المحور الأفلاطوني، أو بالأحرى المحور الأوغسطيني، جزءًا من نقطة بدئه حيث يؤكّد أن المعرفة الحقّة ودراسة الطبيعة البشرية جوانيتان ويقودان إلى معرفة الله. ومثل أوغسطين، يقول إننا سوف نعثر على الله فينا، ولكن جزءًا من هذه المعرفة الذاتية تقضي ارتيابي لملكاتنا، الجوانية والبرانية. ويبدأ تشارون بالإدراك الحسي، حيث يستخدم ترسانة الحجج المعتادة المأخوذة، أساسًا، من الارتيابية الأكاديمية، ولكن أيضًا من البيرونية. وهو يستهدف أرسطو والتصوّر الأرسطي المؤسّس على الحواسّ. بعد ذلك يرفض العقل كأساس للمعرفة؛ ومرة أخرى الهدف هو أرسطو، وهو يطوّر بطريقة أكثر تنظيمًا بعض الشيء كل الحجج التي طرحها مونتاني، مثل حجّة أن الحكماء لا يوافقون فيما يبدو على أي شيء، وحجّة تشابهنا مع الحيوانات.

ويمكن رؤية ارتيابية تشارون الأكاديمية مثلًا في دفاعه عن نزعة كارنيدس الاحتمالية. كما يمكن رؤيتها في قول تشارون (*je ne sais*)' أنا لا أعرف' في مقابل قول مونتاني ' *Que sais-je?*' ('ماذا أعرف؟'). ويمكن تأويل القول الأول على أنه انعكاس للدوغمائية الأكاديمية التي تنكر إمكان حصولنا على معرفة، في حين يبدو أن المقصود من القول الثاني هو التعبير عن فكرة أن المرتاب باحث. وينكر تشارون أيضًا "أنه يعلّم لايقينًا شاكًّا غامرًا على طريقة البيرونيين."

ومخلصا للمرتابين الأكاديميين، يجادل تشارون بأن البشر عاجزون عن الحصول على الحقيقة. يقول تشارون:

> لا يعرف ولا يفهم البشر شيئًا صحيحًا، أو نقيًّا أو صادقًا، وهم دائمًا في حال مواجهة مرتبكة ومتعثرة مع المظاهر، المتموضعة

بشكل متساوٍ في علاقتها بالصواب والخطأ. لقد ولدنا كي نسعى وراء الحقيقة، لكن امتلاكها يتطلب قدرة أسمى وأعظم.

(Wisdom: *I, 14: 138*)

الدفاع عن فكرة *إيوخي* واضح تمامًا في هذا الاقتباس. وغاية الحكمة عند تشارون ليست الحقيقة بل تنكّب الخطأ وما يبدو حقيقيًا. و*أبوخي* الارتيابي وحده القادر على تحقيق هذه الغاية. يقول تشارون:

الترتيب والأهمية هما أثر الحكمة، وهما يمنحان النفس، وكل شيء، الحرص من الافتراض، والمكابرة ... وأساسًا جعل الشكّ سلوكًا معلّقًا.

(Wisdom: *III, 6: 632*)

وأوّل قاعدتين للحكمة مؤسّستان على الارتيابية الأكاديمية. يقرّ تشارون "1. استثناء والتحرر من أخطاء العالم ورذائله، ومن العواطف، هما أوّل ميول الحكمة. 2. حرية الذهن الكلية والكاملة، في الحكم والإرادة، هي ثاني ميول الحكمة." وعمل تشارون تدريسي بشكل واضح وهو يهدف إلى إصدار تعليمات لمن يمكن أن يصبحوا حكماء. وبهذا المعنى تجعلنا الارتيابية نمسك عن تبني الآراء المكتسبة.

وفي الجزء الثاني من في الحكمة، يعرض تشارون منهجه، بالفرنسية *discours de la method* (مقالة في المنهج)، المشحون بموقف المرتاب. وهو ينطوي على رفض أي شيء يمكن الشكّ فيه، فلا يصحّ على كل من يستخدم هذا المنهج، فيما يؤكّد تشارون، تبني آراء خاطئة. والآراء الوحيدة التي يتبنّاها هي تلك التي اختار الله أن يفرضها عليه. وسوف يطبّق الحكيم المرتاب الذي يعيش دون آراء نوعًا من الأخلاقيات المؤقتة، تتمثّل في العيش وفق الطبيعة، وهذا أفضل ما يمكن القيام به دون لطف الله.

وكما سوف يتّضح في الفصل 7، تنعكس عدة جوانب في تفكير تشارون عند ديكارت، ولا عجب في هذا لأن الراجح هو أن في الحكمة مصدره المباشر للارتيابية. وقد أشار عدّة بحّاث، من أمثال بوبكن، وجي. مايي نيتو، إلى هذا الأمر. ففي دراسة نشرت عام 2003م، يتقصّى مايي نيتو بشكل مفصّل تأثير تشارون على ديكارت، ويجادل بأن ديكارت تأثّر بشكل عميق بتشارون تقريبًا في كل جوانب ما يسميه "ديباجات الفلسفة الديكارتية". وهو يضمّن في هذه الديباجات المنهج الشكّي والأخلاقيات المؤقتة، ونزعته السياسية المحافظة، ورفض الفلسفة الأرسطية/ التيماوية، والشكّ الشخصي. وفي هذه الدراسة يقفو هذا التأثير من بدايات ديكارت المبكّرة حتى التأملات (*Meditations*)، ويعرض حجّة مقنعة على أن استخدام ديكارت للارتيابية مستعار كله تقريبًا من كتاب تشارون في الحكمة. ولا مراء في وجود قدر هائل من المواد التي كان في وسع ديكارت في ذلك العصر توظيفها بالطرق التي وظفها بها.

ويجادل مايي نيتو أيضًا بأن *الكوجيتو* تأويل فلسفي لفكرة *إبوخي* التي دافع عنها تشارون، بمعنى أن الشكّ أو الارتياب يقود إلى هيئة ذهنية تشكّل هي نفسها دحضا للارتيابية. وهو يعوّل على تأويل بوبكن لـ*ـالكوجيتو* في نسخة 1979م من تاريخ الارتيابية (*The History of Scepticism*)، حيث يقول:

> تُلزم عملية الشكّ المرء بملاحظة وعيه، وبرؤية أنه يشكّ أو يفكّر، وأنه هنا، وأنه موجود. واكتشاف المعرفة الحقّة ليس حدثًا معجزًا، وليس فعلًا خاصًّا يعزى إلى "اللطف الإلهي"، بل منهج الشكّ هو سبب الحصول على معرفة بدلا من أن يكون مناسبته. وحقيقته ... نتيجة تدخّل إلهي، لكنه ليس نتيجة تدخل مفاجئ جديد، بل فعل "لطف" متواصل ودائم يعزز ذهننا بأفكار فطرية، وبنوره الطبيعي الذي يُلزمنا بقبول ما لا نستطيع الشكّ فيه على أنه صحيح. وهكذا يفضي منهج الشكّ بشكل طبيعي إلى

الكوجيتو، ولا يفضي كما يزعم "البيرونيون الجدد" إلى الحقيقة بشكل فوق طبيعي.

(184)

والراجح فيما يبدو أن الارتيابية قادرة على أن تقود على هذا النحو إلى *الكوجيتو*، لكن فكرة *الكوجيتو* نفسها، كما يفهمها ديكارت، أكثر ميتافيزيقية من *إبوخي*، ومن المرجّح أن فكرته عن *الكوجيتو* مستمدة من قراءته لأوغسطين أو حتى أحد لاهوتيي القرن الرابع عشر الذين اعتقدوا جميعهم، متأسّين بهنري الغنتي، أن *الكوجيتو* بمنأى عن الارتيابية الشاملة.

هجوم فرانسيسكو سانشِز على الفلسفة الأرسطية

ولد فرانسيسكو سانشِز عام 1551م في البرتغال. وقد عاشت أسرته في براغا إلى أن بلغ الحادية عشرة من عمره، حين اضطرت أسرته بسبب غموض الأوضاع في البرتغال إلى الانتقال إلى بوردو، التي أصبحت مأوى آمنًا لليهود البرتغاليين والإسبان. وكان والداه يهوديين مهتدَيَين، أو ما يسمى بـ "المسيحيين المؤلفة قلوبهم". وفي بوردو درس سانشِز بين عامي 1562م و1571م في مدرسة غوين– وهي المدرسة نفسها التي درس فيها مونتانيي قبل 23 سنة. وكانت مصادفة غريبة أن ثلاثة المفكرين الرئيسين ذوي الميول الارتيابية في القرن السادس عشر ارتبطوا جميعهم ببوردو في فترة من حياتهم.

حصل سانشِز على تعليمه الأدبي الأساسي من هذه المدرسة وأيضا مما درس من مواد في جامعة بوردو. وبعد ذلك درس الطب في هذه الجامعة. وبعد وفاة والده عام 1571م، الذي كان طبيبًا هو الآخر، ترحّل سانشِز بشكل مكثف في إيطاليا، أساسًا من أجل الدراسة. وفي الفترة 1571–1573م استقر في روما، جزئيًا لأنه كان لديه خال يعيش هناك، وفيها أصبح على ألفة بعمل جاليوس **الصناعة الصغيرة** (*Ars medica*). وعبر دراسة جالينوس أساسا شكّ سانشِز في المنهج الأرسطي في العلم والبرهنة كمصدرين للمعرفة (*scientia*). وكانت

الفلسفة الأرسطية قد هيمنت على لا سبيرنزا، أو جامعة روما، حيث درس ودرّس سانشِز، بعد تقديم التراجم العربية الجديدة لأرسطو من اليونانية، ولكن كان لديها أيضًا تقليد عظيم في الطب، ما يعني أنه خلال العامين اللذين أمضاهما هناك كان لديه متسع من الوقت للتأمل في فائدة المنهج الأرسطي للطب. وخلال هذه الفترة أيضًا طوّر الارتيابية التي نجدها في عمله الشهير، *Quod nihil scitur* (أنه لا شيء معروف). وقد كُتب في تلك الفترة، لكنه لم ينشر إلا عام 1581م.

وبعد فترة قصيرة في مونبلييه، قبل سانشِز منصبًا في جامعة تولوز عام 1575م، حيث أمضى بقية حياته هناك. وكان يطمح لتولي "كرسي الطب" في تولوز عام 1581م، لكنه لم يحقق طموحه. وبدلًا من هذا تولّى كرسيًّا في الفلسفة عام 1585م، ولم يكن هذا منصبًا مرموقًا. وقد ظلّ فيه حتى عام 1612م؛ حين تسنى له الحصول على "كرسي الطب"، بعد أن فشل في ذلك ثلاث مرات. وقد احتفظ بهذا المنصب حتى موته عام 1623م.

ألّف سانشِز عدة كتب في الفلسفة والطب، ولكن لا واحد منها كان مؤثرًا ومعروفًا مثل **أنه لا شيء معروف**. وقد حقّقت الطبعة الأولى رواجًا كبيرًا في فرنسا، لكن صيته لم يذع في أوربا إلا من خلال طبعة فرانكفورت عام 1618. ومن الراجح أن ديكارت اطلّع على هذه الطبعة. وعلى الرغم من أنه جهّز هذا العمل بعد الطباعة المؤثرة لكتاب سكتوس **الخطوط العريضة**، ليس هناك ما يشير إلى أن سانشِز قرأ هذا الكتاب. ويتضح أنه كانت له بعض الدراية بالبيرونية، ولكن من المرجّح أنه حصل عليها من ديوجين لياثيس. ولا توجد سوى إحالة واحدة في **أنه لا شيء معروف** على الارتيابية الأكاديمية أو البيرونية على الرغم من وجود عديد الإحالات على شيشرون. ويقول سانشِز في بداية هذا العمل:

> ما كنت دائمًا أبحث بجدّ عنه في أي شخص هو ما أقوم به، ألا وهو أن يقول بصدق ما إذا كان يعرف أي شيء بشكل كامل. غير أنني لم أعثر على مثل هذا الشخص، إذا ما استثنينا سقراط

الحكيم الصادق الذي لم يعرف سوى أنه لا يعرف شيئًا (على الرغم من أن البيرونيين، والمدرسة الأكاديمية، وما يسمّون بالمرتابين ... يقرّون الأمر نفسه).

(Quod: *10*)

وفي ملاحظة هامشية على هذه الفقرة النصية، يحيل سانشِز القارئ على جالينوس، وديوجين لياتيس، وبلوتارك، وشيشرون. وليست هناك إحالة على أعمال سكتوس.

وهناك خلاف علمي مديد حول ما إذا كان سانشِز بيرونيًّا أو مرتابًا أكاديميًّا، احتدم منذ أن وصفه بيير بيل في نهاية السابع عشر بالبيروني. وهناك من جادل بأنه لا بدّ أن يكون مرتابًا أكاديميًّا بسبب عنوان كتابه أنه لا شيء معروف، الذي يفترض أنه يعكس دوغمائية المرتابين الأكاديميين السلبية المزعومة. غير أن هذا الخلاف ليس مفيدًا كثيرًا. ذلك أن سانشِز يطوّر بوضوح توليفته الخاصة من الارتيابية، وهي تذكّرنا بابن تيمية أكثر مما تذكّرنا بشيرون وسكتوس؛ على الرغم من أن سانشِز أكثر جذرية. ويفنّد سانشِز أرسطو كما فعل ابن تيمية، وفعل فالا وفيفز، لكن ارتيابيته أكثر شخصية، وهذا ما ينعكس في أسلوبه في الكتابة، كما يستبين من نص الاقتباس السابق. ويمكن العثور على أسلوب مشابه عند ابن تيمية، وبشكل أوضح عند الغزالي ومن بعده، كما سوف نرى (في الفصلين 7 و8)، عند ديكارت وهيوم. إن سانشِز يقول أشياء من قبيل "ولكن الحال هو أني أتعرض للتعذيب بشكل متزايد بسبب الحزن، بعد أن يئست من القدرة على معرفة أي شيء بشكل كامل. فإما أني وحيد ضمن الجنس البشري من حيث جهلي المطبق أو أن الجميع يشاركونني هذا الوضع" (*Quod*: 48).

ويستبين أن سانشِز على دراية جيّدة بالفلسفة الأرسطية، فقد كانت تدرّس بالجامعات في عصره. واستخدامه للمصطلحات الأرسطية والمدرسية المتأخرة

سلس. وتتناول بداية كتاب **أنه لا شيء معروف المقولات** والنظرية الأرسطية في التعريفات. ومثل ابن تيمية، شغلته كيفية تعريف العيني الواضح باستخدام الكلي الأقلّ وضوحًا. ومثل هذا أن سقراط يندرج تحت نطاق واسع من الحدود، مثل 'كائن'، و'جوهر'، و'حي'، و'حيوان'، و'بشر'، وجميعها تبدو مفهومة بدرجة أقلّ من الفرد نفسه، أو هكذا يقول سانشِز. والمثل الآخر هو المعرفة نفسها، التي يفهمها سانشِز بطريقة أرسطية على أنها معرفة علمية *scientia*. وهو يقرّ ما يعتبره تعريفًا أرسطيًّا، أن "المعرفة ميل ذهني، يُكتسب بالبرهنات"، ويضيف:

> ولكن ما 'الميل الذهني'؟ إنني أعرف هذا أقلّ مما أعرف المعرفة؛ كما أنك تعرفه أقلّ. إذا قلت لي إنه 'كيفية راسخة'، فأني فهمي لك يظل أقلّ.
>
> (Quod: *4*)

وحسب سانشِز، لا تشرح هذه المفاهيم أي شيء. إنها ببساطة تشرح المبهم بما هو أشدّ إبهامًا.

غير أن سانشِز ليس الوحيد الذي يثير هذا النوع من النقد للفلسفة الأرسطية أو المدرسية في عصره. فقد كان هذا النقد سائدًا بل ووجد سبيله إلى الثقافة العامة، وهذا ما تشهد عليه مسرحيات شهيرة مثل **مريض الوهم** (*The Imaginary Invalid*) (1637) لموليير أو **إراسمس مونتانوس** (*Erasmus Montanus*) (1723) للودفيغ هولبرغ. في مسرحية موليير، يفسّر طالب الطب السبب الذي يجعل الناس ينامون حين يتناولون الأفيون بالإحالة على ما يسمّيه قدرة الأفيون التنويمية، وهذا مثل يُقصد منه تسليط الضوء على سخف الطب المدرسي، لأنه يفسر باستخدام كلمات براقة تعيد صياغة ما يُفترض تفسيره أصلًا.

وحين ينتقل إلى البرهنات، يصبح نقد سانشِز أكثر تفصيلية. وهو يبدأ بطرح حجتين مهمّتين بوجه خاص، حجّة تتعلّق بالحواس وأخرى تتعلّق بالمبادئ غير

المباشرة الأولى. وتشير الأولى إلى أن معرفة أي شيء من خلال علله تفضي إلى متراجعة لامتناهية من العلل، وتقوّض بالتالي مفهوم المعرفة. يقول سانشِز:

> هل يتطلب فهم الشي فهم كل علله؟ ... مرة أخرى، إذا أردت الحصول على فهم كامل للمعلول، ينبغي عليك أيضًا أن تفهم علته بشكل كامل. فما الذي يلزم عن هذا؟ يلزم أنه لا شيء تمكن معرفته، إذا أردت الحصول على فهم كامل لعلته الفاعلة والنهائية. سوف أثبت الآن ذلك. كي تفهمني بشكل كامل، يجب عليك أن تفهم أبي بشكل كامل؛ ولكي تفهمه بشكل كامل، يجب عليك أن تفهم أباه، وأن تفهم بعده أبًا آخر، وهكذا إلى ما لانهاية.
>
> (Quod: *19-20*)

أي تفسير سببي كامل يتطلب معرفة السلسة السببية بأسرها. قد تبدو مثل هذه الحجّة منافية للعقل، لكنها تعكس رؤية في المعرفة بوصفها مثالًا، وهذه هي المعرفة إلى حد كبير عند أرسطو، ومن هذا الجانب المعرفة استحالة عملية.

وكما يقرّ أرسطو في **التحليلات الثانية** (*Posterior Analytics*)، لا يصحّ أن تكون هناك متراجعة لامتناهية من البرهنات، كما أن المبادئ الأولى ليست فطرية، فنحن لا نولد بأي معرفة، ولا نولد تحديدًا بمبادئ العلم الأولى – بل يلزم الحصول عليها بطريقة ما. ويلحظ سانشِز:

> في سياق أسبق يجادل [أرسطو] بأن هناك معرفة بالمبادئ الأولى لكنه لا سبيل للبرهنة عليها. وفي موضع آخر يصف استيعاب المبادئ الأولى بأنه 'فهم' (*intellectus*) وليس 'معرفة'؛ لكن هذا وصف خاطئ، لأنه لو كانت المبادئ الأولى، مثل أشياء أخرى، تفهم بشكل كامل لكانت المعرفة الكاملة موجودة. ولأننا لا

نمتلك فهـما للمبـادئ الأولى، فإننـا لا نمتلـك فهـما بخـصوص الأشياء التي تكون بالنسبة لها مبادئ أولى. وعن هذا يلزم أنـه لا شيء معروف.

(Quod: *22*)

وبطبيعة الحال، إذا كنّا لا نعـرف المبـادئ الأولى فإننـا لا نـستطيع نعـرف مـا يبرهَن عليه باستخدامها. وهذا صحيح - وأرسطو كان يعي هـذه المـشكلة تمامًـا. وقد اعتقد أرسـطو أننـا نـستطيع الحـصول عـلى مبـادئ أولى باسـتخدام الإدراك الحسي والاستقراء (*epagoge* باليونانية)، غير أن سانشِز ينكر كما هو متوقع هـذا البديل أيضًا. ومثل ابن تيمية، سانشِز اسباني وهو ينكر إمكان الاستقراء المكتمل، فنحن لا نستطيع أن نخلص من خبرتنا المحدودة بأشـياء فرديـة إلى مفهـوم كـلي. ولهذا، فيما يجـادل، لا سـبيل للحـصول عـلى المبـادئ الأولى مـن خـلال الإدراك الحسي.

وعلى نحو مشابه لكثير من المرتـابين، يعـرض سانـشِز العديـد مـن الحجـج نفسها ضد اكتساب المعرفة من خلال الحـواسّ. وهنـاك فـرق مهـم يتمثّـل في أن نقاشه موجّه ضد التصوّر الأرسطي في الإدراك الحسي. وهذا ما يُعرض في نقـاش المعرفة بالجواهر والأعراض من خلال الإدراك. ويتوقـف التـصوّر الأرسـطي في المعرفة على الوصول إلى الجواهر بطريقة ما عبر الحواسّ. ولكن كيف يُفـترض أن يحدث هذا على وجه الضبط، إذا كان مبلغ ما نستطيع الوصول إليه عـبر الحـواس عوارض كاللون، أو الصوت، أو الطعم، أو الشكّل، أو الصلابة أو النعومة، ومـا إلى ذلك؟ يلزمنا أن نفترض أننا نصل بمعجزة مـا إلى الجـواهر. وسانـشِز واضـح تمامًا بخصوص هذه المشكلة. وهي ليـست جديدة معـه، ولكنهـا سـوف تـصبح، وفق صياغة مختلفة بعض الشيء، مشكلة مركزية في الفلسفة اللاحقـة، عنـد لـوك وهيوم (انظر الفصل 8). ويجادل سانشِز أيضًا، وبـشكل كبـير، بأننـا لا نـستطيع الوصول حتى إلى العوارض، فما لدينا هو مجرد صور ذهنية أو تمثيلات للعوارض،

وهذه كما رأينا حجّة مألوفة ضد التصوّر الأرسطي للإدراك الحسي ترجع إلى نهاية القرن الثالث عشر (الفصلان 3 و5).

وقد أصبح سانشِز يُعرف بوصفه مرتابًا ولا شكّ في أن عمله **أنه لا شيء معروف** هجوم ارتيابي على الفلسفة الأرسطية وتصوّرها للمعرفة العلمية، لكنه لا يتّضح أن سانشِز نفسه مرتاب، بل يتّضح أنه ليس مرتابًا بالمعني البيروني القديم لأنه، إلى حد كبير، يجادل ضد الفلسفة الأرسطية. وهو يشير في مواضع عديدة من ذلك العمل إلى أنه يخطّط لتأليف عملين: يفترض أن يتقصّى أحدهما ما يوجد ويعرض الآخر منهجه في العلم. وهو يشير إلى أنهما سوف يطرحان رؤية أكثر إيجابية في المعرفة. وكما يبدو واضحًا من آخر فقرات في كتابه **أنه لا شيء معروف**، يُفترض أن ينأيا عن المثال الأرسطي في المعرفة صوب منظور "أشرح من خلاله، بما تسمح به الهشاشة البشرية، منهج المعرفة" (100). وسوف يتأسّس على التعلم العملي وعلى تصوّر ذي نزعة خطئية في المعرفة، ولكن هذين الكتابين، لسبب ما، لم يؤلفا إطلاقًا، ولعلهما ضاعا، ما يعني أن سانشِز. في عيون التاريخ، سوف يعرف بوصفه مرتابًا.

ملخص الفصل 6

- تُرجم وطُبع كتاب سكتوس **الخطوط العريضة للبيرونية** عام 1562م. وقد أصبح مؤثرًا جدًا.
- وفي الوقت نفسه، احتفظ كتاب شيشرون **الأكاديمية** بتأثيره، بل إن تأثيره تزايد.
- كان ميشيل مونتانيي (1533-1592م) هو من جعل سكتوس معروفًا في أوربا. وقد استخدم البيرونية جزءًا من برهنته في كتابه **اعتذار لريموند سيبوند**.
- كما استخدم سكتوس في الدفاع عن معيار للحقيقة.
- وفي النهاية، بدا متشائمًا أكثر منه مرتابًا.
- نشر بيير تشارون (1541-1603م) عمله الفلسفي الأساسي **في الحكمة** عام 1601م. وقد أصبح العمل الفلسفي الأكثر رواجًا في فرنسا النصف الأول من القرن السابع عشر.
- استخدم الارتيابية الأكاديمية في تكريس رؤية تقول إن البشر عاجزون عن الوصول إلى الحقيقة إلا من خلال وحي سماوي.
- كما استخدم الارتيابية منهجًا وارتأى وجوب رفض كل ما يمكن الشكّ فيه.
- فرانسيس سانشيز (1550-1623م) هو ثالث مفكر مرتاب رئيس في القرن السادس عشر.
- غير أنه يتضح أنه أقلّ تأثرًا بسكتوس وشيشرون، وقد استهدف الفلسفة الأرسطية بحجج ارتيابية متنوعة.
- الكتاب الذي يطوّر فيه نقده هو **أنه لا شيء معروف** (*Quod nihil scitur*) .
- من بين حججه حجّة ضد معرفة الجواهر.

قراءات إضافية

أعمال أصلية بترجمة إنجليزية

Charron, Pierre, *Of Wisdom*, Three Books, trans. George Stanhope, London, 1707.

(ليست هناك ترجمة إنجليزية حديثة لأعمال تشارون المهمّة. وهذا العمل نسخة مبكرة لترجمة القرن السادس عشر القديمة).

Montaigne, Michel de, *Apology for Raymond Sebond*, trans. with notes and introduction by Roger Ariew and Marjorie Grene, Indianapolis, IN: Hackett, 2003.

(يوجد الكثير من التراجم المختلفة لهذا الكتاب، لكني أجد هذه الترجمة جديرة بالثقة وميسّرة للقراءة إلى حد كبير).

Sanches, Francisco, *That Nothing is Known*, ed. and trans. Elaine Limbrick and Douglas F.S. Thomson, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

(هذه نسخة من النصّ اللاتيني وترجمة إلى الإنجليزية، تشمل مقدّمة مفيدة جدًّا.)

أدبيات مهمة أخرى

Maia Neto, José R., "Charron's *epoché* and Descartes' cogito: The Sceptical Base of Descartes' Refutation of Scepticism", in *The Return of Scepticism: From Hobbes and Descartes to Bayle*, ed. G. Paganini, Dordrecht: Kluwer, 2003: 81–114.

(دراسة يطوّر فيها مايي نيتو تأثير تشارون على ديكارت المشار إليه في هذا الفصل. وقد ضُمِّنت أيضًا في كتابه الصادر عام 2014م)

Maia Neto, José R., *Academic Skepticism in Seventeenth-Century French Philosophy: The Charronian Legacy 1601–1662*, Dordrecht: Springer, 2014.

(مراجعة شاملة مطوّلة لأثر الارتيابية الأكاديمية على العصر الحديث المبكر. وهي مصدر قيّم لدراسة تاريخ الارتيابية.)

Maia Neto, José R., "Skepticism", in *The Routledge Companion to Sixteenth Century Philosophy*, ed. Henrik Lagerlund and Benjamin Hill, New York: Routledge, 2017: 295–318.

(مراجعة جديرة بالثقة للنقاش الارتيابي في القرن السادس عشر.)

Popkin, Richard, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford: Oxford University Press, 2003 .

(آخر نسخة من عمل بوبكن الرائد. وتوجد نسختان أخريان طُبعتا عام 1960م و1979م)

الفصل

السابع

7

ارتيابيّة ديكارت المنهجية،

وارتيابيّة بيل العالية،

ونزعة بركلي ضد - الارتيابيّة

يتّضح تأثير سكتوس إمبيركوس على فلسفة القرن السابع عشر، على الأقل قبل بيير بيل (1647-1706م)، أكثر ما يتّضح عند مجايل ديكارت وغريمه بيير غاسيندي (1595-1655م). لم يكن غاسيندي مرتابا بشكل صريح، وعلى وجه التأكيد ليس في كتاباته العلمية الأخيرة ولا في دفاعه المعروف عن النزعة الذرية الأبيقورية. غير أنه استخدم البيرونية لصياغة ما أصبح الذهنية العلمية في ذلك الوقت، أي العالِم بوصفه شخصًا يظلّ متشككًا إلى أن يحصل على دليل وبرهان عبر المنهج العلمي. وأطلق بوبكن على هذا تعبير "البيرونية العلمية" (انظر الفصل 12 بخصوص وجهة نظر مماثلة فيما يتعلق بالعلم المعاصر، والفصل 3 بخصوص بروز هذه الفكرة عند يوحنّا السيلسبوري). وقد انعكست جوهريًا في عمل غاسيندي المبكّر المضاد لأرسطو تمارين أرسطو المتناقضة (*Exercitationes Paradoxicae adversis Aristotelos*)، الذي نُشر للمرة الأولى فعام 1624م. وكان من المفترض أن يتضمن سبعة أجزاء ولكنّه لم يُنجز إلا أوّل جزئين.

كان غاسيندي يُعتبر مربّي أطفال، وكان يقوم بالتدريس في الكلية في ديجين، في بروفينس، عندما كان عمره ستة عشر عامًا. وفي النهاية حصل على درجة الدكتوراه في اللاهوت، وبدأ في تدريس الفلسفة في أيكس. وقد هيمنت فلسفة أرسطو وعلمه على تدريسه، وطوّر أثناء تلك الفترة نقده لهذه الفلسفة والعلم.

وبدأ في استخدام المرتابين القدماء جزءًا من محاضراته، واستند الكتاب الصادر في 1624م على محاضراته. وكان في الواقع هجومًا على كل الدوغمائيات، وبالنسبة إليه، كان أرسطو الأكثر دوغمائية.

في كتابه تمارين استخدم غاسيندي سكتوس لتطوير عنصرين رئيسين في فكره، تحديدًا، (1) شكّ في كل مزاعم المعرفة حول العالم الخارجي، و(2) اقبل عالم الخبرة (المظهر) بوصفه الأساس الوحيد لمعرفة العالم الطبيعي. ويبدو الجزء الأولى منهجيًا جزئيًا، بشكل لا يختلف عن سانشِز، هذا إذا لم ننظر إليه على أنه مجرد مرتاب كما أشير في نهاية الفصل 6. أما الجزء الثاني فتعبير عن إمبيريقية غاسيندي، مصحوبة باسمانية صريحة. كل ما يمكننا الوصول إليه عبارة عن مظاهر خارجية لأشياء فردية، ولا سبيل للتيقّن من وجود هذه الأشياء. ويتمثّل اعتراضه الرئيس على أرسطو في أنه لا يمكن اكتساب كل التعريفات والمبادئ المفترضة في المنهج العلمي عبر الخبرة – وهذا نقد لا يختلف عن انتقادات ابن تيمية وسانشِز. ويستحيل، حسب غاسيندي، الوصول إلى الماهيات (أي الجواهر والطبائع) في العالم الخارجي باستخدام الإدراك الحسّي. مرة أخري، وبشكل مماثل لسانشِز، يكرّر مشكلة الاستقراء والمشاكل المرتبطة بالنظرية القياسية في البرهنات.

ويتّضح استخدام غاسيندي لسكتوس في أجلى صوره في الفصل الموسوم: "أنه لا وجود للعلم، خصوصا العلم الأرسطي" (That there is no science, especially no Sristotilian science). وهو أحد الاستخدامات الأكثر وضوحًا للأنماط أو الضروب الارتيابيّة في الفلسفة الحديثة المبكّرة. وهو يستخدم الضروب للتأسيس للرأي القائل بأن كل المعرفة تقتصر على المظاهر. الأشياء الوحيدة التي يمكننا القول إننا نستطيع الوصول إليها هي هذه المظاهر وليس العالم الخارجي نفسه. وهذا تمييز سبق أن رأينا أوغسطين يستخدمه. وبشكل لا يختلف عن أوغسطين، جادل غاسيندي بأنه لا توجد طريقة طبيعية للوصول إلى الخصائص الخارجية 'الحقيقية'، أي الخصائص التي تُنسب غالبًا إلى أشياء في العالم الخارجي. ويصبح هذا التمييز أكثر أهمية في وقت لاحق من حياة غاسيندي عندما دافع عن فرضية البنية الذرية للعالم، حيث يستبين أننا لا نستطيع الوصول إلى هذه البنية باستخدام حواسّنا. وتبرز نظرته الارتيابيّة أيضًا في كتاباته الأكثر شهرة، وتحديدا اعتراضاته على عمل ديكارت **تأملات** (*Meditations*).

ويعزو بيير بيل في وقت لاحق من القرن السابع عشر، في مقالته حول بيرون في **قاموس تاريخي ونقدي** (*Historical and Critical Dictionary*)، الفضل لغاسيندي في تقديم سكتوس للفكر الحديث. وكان غاسيندي في كتاباته اللاحقة قد خفّف من ارتيابيته السابقة، لكنّه استمر في الحفاظ على التمييز القاطع بين العالم وبين الكيفية التي يبدو بها لنا، أي بين العالم وبين الذهن. وكان لهذا التمييز، الذي يتّضح أنه لم يكن جديدًا مع غاسيندي، استتباعات أساسية على الفلسفة الحديثة ولم يصبح على هذه الدرجة من القطعية بقدر ما كان في فلسفة ديكارت.

استخدام ديكارت للارتيابيّة

وُلد رينيه ديكارت في 1596م، في بلدة صغيرة تُسمى لا هي، تبعد حوالي 47 كيلومترًا جنوب تورز في فرنسا، وأصبح اسمها ديكارت تيمّنًا بابنها الأعظم. وقد نشأ في الغالب في كنف جدته منذ وفاة والدته أثناء الولادة حين كان عمره

بضعة أشهر. وكان والده جواشيم محاميًا. وفي سن العاشرة، التحق بالكلية اليسوعية الشهيرة في لا فلشي حيث بقي فيها لعشر سنوات تقريبًا حتى عام 1615م.

وكانت الفترة التي قضاها ديكارت في لا فلشي مهمةً في حياته لأسباب عديدة، ولكن، في المقام الأول، لأنها زودته بخلفية مكينة حول المؤلّفين الكلاسيكيين والفكر المدرسي في القرن السادس عشر. كان يُدرَّس في لا فلشي منهجًا يسوعيًا قياسيًا، يبدأ بست سنوات من التدريب بالمدرسة النحوية في اللغة اللاتينية واليونانية، والشعر الكلاسيكي، وقراءة مؤلّفين من أمثال شيشرون وكلاسيكيات أخرى. وبعد ذلك كان هناك تدريب مكّثف في الفلسفة. وقد اعتمد منهج الفلسفة اليسوعي القياسي على منهج الفنون في جامعات العصور الوسطى المنظّم حول أعمال أرسطو، والذي يبدأ بالمنطق والفيزياء وعلم النفس، ثم ينتقل إلى الميتافيزيقا والأخلاق، كما يتضمن بعض الدراسات الرياضية.

وكان هناك الكثير من النقاش حول خلفية ديكارت التعليمية في البحث العلمي المعاصر، حيث يميل جيل أقدم من شُرّاح الفلسفة ومؤرّخيها إلى توكيد أن ديكارت يعرف القليل جدًّا وأنه تلقى تعليمه أساسًا في الكلاسيكيات، وليس في الفلسفة المدرسية. غير أن التصوّر الأحدث لما عرفه وقرأه هو أن لديه معرفة شاملة بالفلسفة الأرسطية/ المدرسية، أي الفلسفة التي ابتعد عنها إلى حد كبير في كتاباته. وكان قارئا جيّدا واستمر في القراءة طوال حياته. وفي ضوء هذا، ينبغي على المرء تقويم زعمه في بداية كتابه مقالة في المنهج (*Discourses on the Method*)، "لقد وجدت نفسي محاصرًا بالعديد من الشكّوك والأخطاء التي جعلتني أعتقد أنني لم أحصل على شيء من محاولاتي للتعلم سوى الاعتراف المتزايد بجهلي" (*CSM*: I.113). وكان هذا تأملًا في كل ما قرأه وفي تصوّره لعصره، الذي أمّن له العديد من النظريات والحجج، غير أنه ليس هناك توافق حول وجهة النظر الصحيحة.

ومثل العديد من أفراد عائلته، درس ديكارت القانون أيضًا. وقد قضى عامي

1615م و1616م في جامعة بواتييه طالبًا للقانون. غير أنه لم يعمل بالمحاماة، بل أمضى عدة سنوات في خدمة جيوش مختلفة في جميع أنحاء أوروبا. وخلال هذه السنوات تعاون أيضًا مع العالِم الهولندي إسحق بيكمان. وبعد أن ترك حروب أوروبا في القرن السابع عشر، أمضى السنوات 1623-1625م في إيطاليا، ثم استقرّ في باريس، حيث أقام صداقات مع العديد من الفلاسفة وعلماء الرياضيات المحيطين بمارين ميرسين (1588-1648م)، الذي أصبح في فترة لاحقة صديقًا دائما لديكارت ومروجًا لأعماله الفلسفية. وقد عني أيضًا بتأليف **قواعد لتوجيه الذهن** (*Rules for the Direction of the Mind*)، الذي لم يكمله. في عام 1628م، انتقل إلى هولندا حيث مكث معظم سنين حياته، إلى أن انتقل عام 1649م بشكل مفاجئ إلى ستوكهولم، السويد، بناءً على طلب الملكة كريستينا. وقد توفي هناك في أوائل عام 1650م.

حتى إذا وضعنا العديد من إنجازاته في الرياضيات والعلوم جانبًا، اعتُبر ديكارت لفترة طويلة، ولا يزال بالتأكيد بالنسبة للكثيرين، أب الفلسفة الحديثة. ومن يرون هذا يفهمون ديكارت في المقام الأول من خلال عمل واحد، وهو **تأملات في الفلسفة الأولى** (*Meditations on First Philosophy*)، ويعتبرونه مشروع ديكارت الفلسفي الرئيس، أي تأسيس إبستيمولوجيا معصومية، تنقذ الفلسفة والعلم من تهديد الارتيابية. ومن خلال القيام بذلك، فإنه يجعل الإبستيمولوجيا، التي يعتقدون أنها لم تكن موجودة بالفعل قبل ديكارت، وفلسفة الذهن التخصّصين الأساسيّين في الفلسفة. وتضع هذه الفلسفة الذهن والذاتية البشرية في بؤرة اهتمامها. وقد عبّر الفيلسوف باري ستراود (المتوفى 2019م) عن هذا الموقف بأسلوب جيّد في كتابه الصادر عام 1984م، **مغزى الارتيابية الفلسفية** (*The Significance of Philosophical Scepticism*)، حين كتب يقول:

> نحن مقيّدون في أحسن الأحوال بما يسميه ديكارت "أفكار" حول الأشياء المحيطة بنا، وهي تمثيلات لأشياء أو أوضاع قد

> تكون وقد لا تكون هناك أشياء تطابقها في الواقع، على الرغم من كل ما نعرفه. ونحن، بمعنى ما، مأسورون داخل هذه التمثيلات، على الأقل فيما يتعلق بمعرفتنا، وأي محاولة لتجاوزها لمعرفة ما إذا كان العالم حقًا كما تمثله لا تنتج سوى المزيد من التمثيلات ... ويبدو أن هذا يتركنا في وضع نجد فيه حاجزًا بيننا وبين العالم من حولنا. عندئذ سوف يكون هناك حجاب من التجربة الحسّية أو الأشياء الحسّية التي لا يمكننا اختراقها لكنّها لا تشكل دليلًا موثوقًا به حول العالم خارج الحجاب. وإذا كنّا في مثل هذا الوضع، فأعتقد أنه من الواضح تمامًا أننا لا نستطيع معرفة ما يجري وراء الحجاب ... لقد وصفت استنتاج ديكارت الارتيابي بأنه يضمر أننا معزولون بشكل دائم عن عالم لا يمكننا الوصول إليه أبدًا.
>
> (Stroud: *32–33*)

وهناك فيلسوف آخر يتبنى هذا الفهم لديكارت هو ريتشارد رورتي، الذي يقول في الفلسفة ومرآة الطبيعة (*Philosophy and the Mirror of Nature*) الصادر 1979م:

> وفقا لتصوّر ديكارت – الذي أصبح أساسًا للإبستيمولوجيا "الحديثة" – التمثيلات هي التي توجد في 'الذهن'. وتقوم العين الداخلية بتصفح هذه التمثيلات على أمل العثور على بعض العلامات التي تشهد على أمانتها.
>
> (Rorty: *45*)

وهكذا يعتبرنا ديكارت، وفق فهمها، أذهانًا معزولة تمامًا عن العالم الخارجي. ولا يمكننا تجاوز الحجاب إلا إذا وجدنا في داخلنا معيارًا للحقيقة،

يستطيع تحديد التمثيلات (الأفكار) التي يجب الوثوق بها أو التمثيلات الصحيحة، ونستطيع الثقة في أن الله لا يضلّلنا. عندها فقط نتمكن من تجاوز أذهاننا واكتساب حقائق حول العالم الخارجي.

وقد تعرّض هذا التأويل لديكارت لانتقادات شديدة في السنوات الأخيرة وأصبحت صورة ديكارت الآن أكثر دقة ووضوحًا. وسوف نقتصر هنا على النظر في كيفية استخدام ديكارت للارتيابيّة في أهم أعماله الفلسفية، **مقالة في المنهج** الذي نُشر بالفرنسية عام 1637م، و**تأملات في الفلسفة الأولى** الذي نُشر باللاتينية عام 1641م ونشر مترجما إلى الفرنسية عام 1647م. وبشكل أكثر تحديدًا، قام ديكارت بتطوير حججه الارتيابيّة وارتيابيته المنهجية في الأجزاء الثلاثة الأولى من **مقالة** وفي التأمل الأول. وكان للارتيابيّة دور مهم عند ديكارت - ليس لأنه كان مرتابًا في أي فترة في سيرته، بل لأنه طوّر حجج المرتابين في شكل منهج استخدمه لبناء مفهوم جديد للذهن البشري بوصفه أساسًا للاعتقاد والمعرفة، وحتى للعلم في عصره.

ويظهر الموقف الارتيابي عند ديكارت في الجزء الأول من **مقالة** عندما يقول التالي عن كل الفلسفة السابقة:

> فيما يتعلق بالفلسفة، لن أقول سوى إنني عندما رأيت أنه تعهدها لعدة عصور أكثر الرجال تميزًا، دون أن توجد مسألة واحدة في مجالها لم تعد موضع خلاف، وليس هناك، لهذا السبب، شيء بمنأى عن الشكّ، لم أتوقع أن نجاحي فيها سوف يكون أكبر من نجاح الآخرين؛ وعندما أفكرت في عدد الآراء المتضاربة التي تمسّ مسألة واحدة والتي قد يؤيدها رجال مستنيرون، في حين أنه لا يمكن أن يكون هناك سوى رأي واحد صحيح، رجّحت أن كل ما هو مجرد محتمل خاطئ.
>
> (CSM: I.*114–115*)

ويزعم ديكارت أنه لا يستطيع أن يجد أي شيء يبني عليه في الفلسفة السابقة، والعلم ليس أفضل حالًا، لأنه بدوره يُبني على الفلسفة. كما لاحظ أن عادات البشر تختلف بقدر اختلاف آراء الفلاسفة، ما يعني أنه ليس هناك اتفاق يمكن العثور عليه هناك أيضًا.

وفي الجزء الثاني من **مقالة**، يتعزّز هذا الارتياب العام بشكل مطّرد إلى أن يصبح منهجًا، حيث يلاحظ أن "خطتي لم تكن أبدًا أكثر من محاولة إصلاح أفكاري والبناء على أساس خاص بي تمامًا" (I. 118). ويظهر بشكل أوضح كيف أنه يهدف إلى المضي قدمًا عندما يصوغ قواعده الأولية الأربعة، التي سوف تقوده في الجزء التالي إلى أخلاقياته المؤقتة (*morale par provision*). وهو يقول ما يلي عن قاعدته الأولى:

> الأولى ألا أقبل شيئًا على أنه حق ما لم أتبين بالبداهة أنه كذلك بمعنى أن أتجنب التعجّل والتسرّع إلى الحكم، وألا أُدخل في أحكامي إلا ما يعرض لذهني بقدر من الوضوح والتميز لا يدع لي سببًا للشكّ فيه.
>
> (CSM: I.*120*)

ومن المفترض أن تكون هذه القاعدة مصاحبة لأخلاقياته المؤقتة. يقول ديكارت:

> الأول أن أطيع قوانين بلادي وعاداتها، وأن أحرص على التمسّك بالدين الذي تعلمته بلطف من الله منذ طفولتي، وأن أقود نفسي في جميع الأمور الأخرى وفقًا للرأي الأكثر اعتدالًا والأقل تطرفًا - الرأي المقبول بشكل عام في الممارسة من قِبل أكثر الأشخاص عقلانية من بين أولئك الذين يجب أن أعيش معهم. ذلك أنني بدأت في هذا الوقت أعتقد أن آرائي الخاصة لا قيمة لها، لأنني كنت أرغب في إخضاعها جميعًا للفحص، ولهذا

كنت متأكدًا من أنني لا أستطيع أن أفعل أفضل من الأخذ بـآراء أكثر الرجال رُشدًا. وعلى الرغم من أنه قد يكـون هنـاك رجـال راشدون بين الفرس والصينيين كما هو الحال بيننا، فقد اعتقـدت أنه سوف يكون مـن المفيـد تمامًـا بالنسبة إليَّ أن أسترشـد بمـن أعيش معهم.

(CSM: I.*122*)

هذه مبادئ إرشادية في عالم تـسوده الارتيابيّـة ولـيس بـه أي معرفـة يقينيـة. وتمنح القواعد والقانون الأخلاقي ديكارت بعض القدرة على ألا يكون ببساطة:

مقلّدًا للمرتابين الذين يشكّون لمجرد الـشكّ ويتظـاهرون بـأنهم يختبرون حالة تردد دائم؛ لأنه، عـلى العكـس مـن ذلـك، كانـت خطتي بأكملها تميل ببـساطة إلى منحـى اليقـين ورفـض الأرض والرمال المتحركة بحيث أعثر على صخور وطين.

(CSM: I.*123*)

ولهذا فإنها ليست ارتيابيّة لذاتها، بل منهج لإيجاد أساس للمعرفة.

وينتهي الجزء الثالث من مقالة بملاحظة حول كيفية بحثه عن مكان يعتكـف فيه بعيدًا عـن أي شـخص يعرفـه والعـيش في الريـف بحيـث يتـسنّى لـه تطـوير مشروعه. وكانت هذه هي الفترة التي انتقل فيهـا مـن بـاريس إلى هولنـدا. ويبـدأ الجزء الرابع من مقالة بالإشارة إلى التأملات التي قام بها هناك، والتي استطاع مـن خلالها ملاحظة حقيقة "كانت راسخة وواثقة لدرجة أن كل افتراضـات المرتـابين الأكثر تطرفًا لم تكن قادرة عـلى زعزعتهـا" (CSM: I.127). ثـم يقـدّم الأسـاس الذي توصّل إليه بذاتيته الخاصة، والمتمثّل في 'أنا أفكر إذن أنـا موجـود' (*Cogito ergo sum*). التأملات التي يذكرها هنا هـي تلـك التـي يرصـدها في تـأملات في الفلـسفة الأولى.

وللتأمل الأول عنوان فرعي: "ما يمكن أن يكون موضع شكّ"، وفيه يُطلب من المتأمل أن يشكّ بشكل نسقي فيما سبق أن اعتبره صحيحًا. ويشير إلى أن كل ما "قبله في السابق على أنه الأكثر صحة قد اكتسبته إما من الحواسّ أو عبر الحواس" (CSM: II.12). ولهذا يبدأ في الشكّ في أي شيء يعتمد على الحواس. وهو يقوم بهذا قبل كل شيء من خلال حجتين، (1) الحجّة المؤسسة على الأوهام و(2) الحجّة المؤسسة على الأحلام. ويقول ديكارت إن الحواسّ تخدعنا أحيانًا من خلال الأوهام، وهذا أمر راسخ تمامًا، ثم يقول عن الأوهام:

> على الرغم من أن الحواسّ تخدعنا أحيانًا فيما يتعلق بالأشياء الصغيرة جدًّا أو البعيدة، فإن هناك العديد من الاعتقادات الأخرى التي يكون الشكّ فيها مستحيلًا تمامًا، على الرغم من أنها مستمدّة من الحواس – ومثلها أني هنا، جالس بجوار النار، مرتديًا بردة شتوية، ممسكًا بقطعة الورق هذه في يدي، وما إلى ذلك.
>
> (CSM: II.*13*)

ولكي يشكّ في هذه الأشياء، يطرح شكّ الحلم:

> افترض إذن أنني أحلم، وأن هذه العينيات - أن عيني مفتوحتان، وأنني أحرّك رأسي وأمدّ يدي - ليست صحيحة. ولعلّه ليس لدي في واقع الأمر حتى مثل هذه الأيدي أو مثل هذا الجسم.
>
> (CSM: II.*13*)

بعد ذلك بقليل، في التأمل نفسه، يضيف:

> وقد يكون الاستنتاج المعقول من هذا أن الفيزياء، وعلم الفلك، والطب، وجميع التخصّصات الأخرى التي تعتمد على دراسة

> الأشياء المركبة، مشكوك فيها؛ في حين أن الحساب والهندسة وموضوعات أخرى من هذا النوع، التي تتعامل مع أبسط الأشياء وأكثرها عمومية، بغض النظر عما إذا كانت موجودة بالفعل في الطبيعة أم لا، تنطوي على شيء ما مؤكّد وغير قابل للشكّ. فسواء كنت صاحيًا أو نائمًا، فإن اثنين وثلاثة يساويان خمسة، ولا يحتوي المربع على أكثر من أربعة جوانب. ويبدو من المستحيل أن تكون صحة مثل هذه الحقائق الشفافة عرضة لأي شكّ.
>
> (CSM: II.*14*)

في الأحلام، تظهر لنا أشياء لم تحدث ولا يمكننا أحيانًا معرفة ما إذا كنا نحلم أم لا. ويلقي وجود الأحلام بظلال الشكّ على مزاعمنا بالحصول على معرفة بالعالم الخارجي، ولكن يبدو أنها هذا لا يحدث مع الحقائق الضرورية، مثل حقائق الرياضيات. فهل يمكن الوثوق بها؟ لا يعتقد ديكارت في ذلك ويظهر أنه يقدم نوعًا ثالثًا من الشكّ أو الحجج الارتيابيّة، أي (3) حجّة الشيطان الماكر. يقول ديكارت:

> سأفترض بعد ذلك، ليس أن الله الذي هو غاية في الخيرية وينبوع الحقيقة، بل شيطان ماكر قادر وخادع بالقدر نفسه، قد وظّف كل طاقاته في خداعي؛ وسأعتبر أن السماوات والأرض والألوان والأشكال والأصوات وكل الأشياء الخارجية مجرد أوهام وأحلام استفاد منها هذا العبقري من أجل نصب الشراك لسذاجتي؛ وسوف أعتبر نفسي بلا يدين ولا عينين ولا لحم ولا دم ولا أي حواس، لكني أعتقد بشكل باطل بأنني أمتلك كل هذه الأشياء؛ وسوف أظل متشبثًا بهذه الفكرة، لأرى ما إذا كان في وسعي بهذه الطريقة الوصول إلى معرفة أي حقيقة...
>
> (CSM: II.*15*)

ترتقي حجّة الشيطان الماكر المطروحة هنا بشكّ المرتاب العادي في الأوهام والأحلام إلى مستوى جديد تمامًا. الشيء الوحيد المتبقي له في هذه المرحلة هو تعليق الحكم كما يقول في الترجمة الفرنسية لكتاب **التأملات**. ومع ذلك، وبمقتضى قدرة الشيطان الماكر، سوف تكون هذه مهمة صعبة. سوف تساعده قواعده وأخلاقياته المؤقتة، لكنّه يظلّ في نهاية التأمل الأول بدون حقيقة أو يقين.

ويبدأ التأمل الثاني عند النقطة التي توقّف عندها الأول. ويقول ديكارت إنه يبحث عن نقطة أرشميدية. وهذه النقطة هي مقولة *الكوجيتو*، أنا أفكر، إذن أنا موجود. يقول ديكارت:

> ولكن ماذا أقول عما أكونه الآن، عندما أفترض أن هناك كائنا غاية في القوة وأنه، إذا جاز لي أن أقول، مخادع ماكر، يحاول عمدًا خداعي بكل طريقة ممكنة؟ هل يمكنني الآن أن أقرّ امتلاكي حتى أقلّ المواقف أهمية من بين جميع المواقف التي قلت لتوّي إنها تنتمي إلى طبيعة الجسد؟ إنني أدقّق فيها، أفكّر فيها، أراجعها مرة أخرى، ولكن لا شيء يقترح نفسه؛ ومن المملّ وغير المجدي أن أراجع القائمة مرة أخرى. ولكن ماذا عن الصفات التي عينتها للنفس؟ التغذية أو الحركة؟ بحسبان أنه ليس لدي الآن جسد، فإن هذه مجرد تلفيقات. وماذا عن الإدراك الحسي؟ لا ريب في أنه لا يحدث دون جسد، كما أنني عندما كنت نائمًا بدا أنني أدرك من خلال الحواسّ أشياء كثيرة عرفت فيما بعد أنني لم أدركها إطلاقًا من خلال الحواسّ. وماذا عن التفكير؟ أخيرًا وجدتها – الفكر؛ هذا وحده الشيء الذي لا ينفصل عني. أنا أكون، أنا موجود – هذا مؤكد. ولكن إلى متى؟ ما دمت لا أتوقّف عن التفكير. لأنني إذا توقفت تمامًا عنه، سوف أتوقف تمامًا عن الوجود. وفي الوقت الحالي لا أقبل أي شيء باستثناء ما هو صحيح بالضرورة. أنا إذن بالمعنى الدقيق للكلمة مجرد شيء

> يفكر؛ أي، أنا ذهن، أو ذكاء، أو فكر، أو عقل – وهذه كلمات كنت أجهل في السابق معناها. لكن مع ذلك كلّه أنا شيء حقيقي وموجود بالفعل. ولكن أي نوع من الأشياء أكون؟ كما قلت للتوّ – شيء مفكّر.
>
> (CSM: II.*18*)

حتى الشيطان الماكر لا يستطيع أن يجعله يشكّ في أنه يفكر ويوجد. في هذه المرحلة، لم يعد ديكارت مرتابًا وشرع في مشروعه الإيجابي لبناء أساس جديد للفلسفة والعلوم.

وكما هو واضح لقارئ هذا الكتاب، لم تكن أي من هذه الحجج التي طوّرها ديكارت أصيلة، كما أنه لم يزعم أبدًا أنها كذلك. والواقع أنه أقرّ العكس في عدة مناسبات، على الرغم من أن ذلك لم يمنع المعترضين من الإشارة إلى هذا الأمر. وكانت **التأملات** أرسلت قبل نشرها إلى ميرسين للتعليق عليها، فأرسل المخطوط بدوره إلى ستة فلاسفة وعلماء لاهوت معروفين؛ المجموعة السابعة من الاعتراضات أعدّها مرسين شخصيًا. وقد طُبعت الاعتراضات الستة الأولى مع ردود ديكارت ضمن الطبعة الأولى التي صدرت عام 1641م، وأُضيفت المجموعة السابعة إلى الطبعة الثانية التي صدرت 1642م. وكان من بين هؤلاء المعترضين غاسيندي والفيلسوف السياسي الشهير توماس هوبز (1588–1679م)، وقد أشار كلاهما إلى أن الحجج الارتيابية لم تكن أصيلة تمامًا. وقد قال هوبز في اعتراضه إن:

> الأشياء التي قيلت في هذا التأمل إنما توضح أنه لا يوجد معيار يمكننا من خلاله التميز بين أحلامنا وبين حال الصحو والإحساسات الصادقة. ولهذا فإن الصور الذهنية التي نجدها لدينا عندما نستيقظ وتكون لدينا إحساسات ليست خصائص موجودة في الأشياء الخارجية، ولا تثبت وجود أي كائن

خارجي على الإطلاق. ولذلك، إذا اتبعنا حواسّنا ولم نُعمل عقولنا، فسوف يكون لدينا ما يبرر الشكّ في وجود أي شيء. ولهذا أقرّ بصحة هذا التأمل. ولكن بما أن أفلاطون وغيره من الفلاسفة القدامى ناقشوا عوز اليقين هذا فيما يتعلق بأشياء الحواس، وبما أن صعوبة التمييز بين حال الصحو والأحلام شيء معروف، فأنا آسف على قيام ديكارت، وهو مفكّر أصيل مبرّز، بنشر هذه المواد القديمة.

(CSM: II.*121*)

يعتبر هوبز جميع الحجج المقدّمة في التأمل الأول معرفة عامة، وديكارت يوافقه على ذلك، وهو يقول "إنني لم أكن أحاول بيعها على أنها مستجدات." المواقف والحجج الارتيابيّة العامة المعبّر عنها في مقالة موجودة في كتاب مونتاني **مقالات** (*Essays*) وفي كتاب تشارون في الحكمة (*Of Wisdom*). والشيء نفسه يقال عن الحجج المؤسّسة على الأوهام والأحلام في التأمل الأول، فهي موجودة عند مونتاني، وبطبيعة الحال، كان في وسع ديكارت الحصول عليها مباشرة من المصادر القديمة نفسها، لأنه كان يعرف كتاب سكتوس إمبيركوس **الخطوط العريضة** (*Outlines*)، وكتاب شيشرون **الأكاديمية** (*Academica*). وكانت مصادر حجّة الشيطان الماكر معروفة أيضًا في ذلك الوقت من لاهوت العصور الوسطى المتأخر في صورة إله مضِلّ. وديكارت يعترف بهذا أيضًا عندما يشير ميرسين إليه في اعتراضه. وحتى موقف ديكارت المناهض للارتيابيّة ليس جديدًا، فقد وقفنا عليه عند أوغسطين وفي القرن الرابع عشر، وحسب بعض التأويلات، هناك أيضًا استخدام مباشر لـ*أبوخي* عند تشارون.

وعلى الرغم من أن الحجج الارتيابيّة الفعلية التي استخدمها ديكارت ليست جديدة، فإنه وظّفها بأسلوب جديد (لكن استخدام الارتيابيّة منهجا، كما رأينا، لم يكن جديدًا). ذلك أن الارتيابيّة عنده لم تكن سوى وسيلة للوصول إلى أساس

مكين يمكن أن يبني عليه فلسفته. وهو يزعم أنه أوّل من أطاح بشكوك المرتابين. وقد يبدو هذا ضمن المزاعم الديكارتية المبالغ فيها التي يدلي بها أحيانًا، لكن الأمر ليس كذلك، لأنه كانت هناك نزعة في الفلسفة منذ أوائل القرن الرابع عشر لتجاهل الإبستيمولوجيا أو لقبول استنتاجات الارتيابيّة الشاملة (أي، النتيجة التي تقول بالتضليل الإلهي)، وبدلًا من أن تطيح بها تكتفي بتجاوزها. وقد ترتّب على ذلك أن اعتُبرت مزاعم المعرفة خطّاءة، لكن هذا لم يكن جيّدا بما يكفي بالنسبة إلى ديكارت الذي يؤكّد أن المعرفة معصومة ويجب أن تؤسّس على قاعدة مكينة لا يمكن دحضها.

وهناك جانبان من جوانب تفكير ديكارت الفلسفي يستلزمان المزيد من التعليقات نظرًا لأهميتها في تفسيره الإيجابي للحقيقة واليقين، وهما مهمّان جدًّا للنقاشات اللاحقة في القرن السابع عشر حول الارتيابيّة. والجانبان هما إقرار وجود الله والبرهنة عليه، ومعيار الحقيقة الذي يصوغه والمتمثّل في الأفكار الواضحة والمتميزة. وهو يتساءل في التأمل الثالث، بعد أن يثبت في التأمل الثاني أن هناك بالفعل شيئًا لا يمكن الشكّ فيه، عن إمكان الشكّ في شيء يبدو أنه صحيح بشكل واضح ومميز:

> ولكن ماذا لو أفكرت في شيء بسيط جدًّا ومباشر في الحساب أو الهندسة، مثل أن اثنين وثلاثة يساويان خمسة؟ ألا أعتبر هذه الأشياء على الأقل بوضوح يكفي لإقرار صدقها؟ الحال أن السبب الوحيد لقولي إنها عرضة للشك هو أنه خطر لي أنه ربما كان بإمكان إله ما أن يمنحني طبيعة بحيث أُخدَع حتى في الأمور التي بدت أشدّ بيانًا.
>
> (CSM: II.*25*)

وللبت في صحة هذه الفرضية، يشرع في تقصّي ما إذا كان هناك إله، وما إذا كان يمكن أن يكون مضِلًّا، لأنه "إذا كنت لا أعرف هذا، يبدو أنني لا أستطيع أن أكون على يقين تام من أي شيء."

ما يحدث بعد ذلك هو تقصّي لطبيعة الذهن وتشكيله للأفكار، أي ببساطة بحث في فلسفة الذهن. ويميّز ديكارت بين الأفكار الفطرية والأفكار الوافدة على الذهن. ومن بين أفكاره الفطرية 'أنا أفكّر' و'أنا موجود' وفكرة عن الله. وقد طوّر نظرية مفصّلة لن أخوض فيها هنا، لكنّها تحاول إثبات أن هذه الفكرة الفطرية عن الله هي أكثر واقعية أو تحتوي على ما يسميه بالواقع الموضوعي أكثر من الذهن نفسه، ما يحول دون أن يكون الذهن مصدرها. ويضيف ديكارت:

> وعلى هذا النحو لا تبقى سوى فكرة الله. ويجب علي أن أتساءل عما إذا كان هناك أي شيء في الفكرة لا يمكن أن يكون قد نشأ في نفسي. وبكلمة 'الله' أفهم جوهرًا لا متناهيًا، وأبديًا، غير قابل للتغيير، مستقلا، وكلي الذكاء، وكلي القدرة، وهو الذي خلقني وخلق وكل شيء آخر موجود (إذا كان هناك أي شيء آخر موجود). وكل هذه الصفات هي بحيث كلما ركزت عليها بعناية أكبر، بدا احتمال نشوئها مني وحدي أكثر بعدا. ولهذا مما قيل يجب أن نستنتج أن الله موجود بالضرورة.
>
> (CSM: II.*31*)

نوع البرهان الذي يطوّره ديكارت هو نسخة من البرهان الأنطولوجي على وجود الله. وهو ينطلق في جداله من فكرة أو مفهوم الله إلى وجوده. ويعود تاريخه إلى أنسلم الكانتربيري (1033–1109م) وقد نوقش بشكل مكثّف عبر تاريخ الفلسفة. ويقول ديكارت عن برهانه:

> إن مكمن قوته يتمثّل في كوني أدرك أنه سوف يكون من المستحيل علي أن أعيش بنوع الطبيعة التي أملكها – أي، أن توجد بداخلي فكرة الله – لو لم يكن الله موجودًا بالفعل.
>
> (CSM: II.*35*)

من الواضح أيضًا لديكارت أن هذا الإله لا يمكن أن يكون مضِلًّا. ولأن الله خيّر، ليس هناك سبب للشكّ في أي شيء يمكن تصوّره بشكل واضح ومتميز مثل '2 + 3 = 5'. ويستخدم ديكارت الفكرة نفسها لإخراج نفسه من ذهنه إلى العالم الخارجي كما يستخدم المعيار نفسه، وبهذه الطريقة يجعل الفيزياء وعلم الفلك والطب وجميع العلوم التجريبية الأخرى في مأمن من الارتيابية. وكانت براهين ديكارت في التأمل الثالث مثيرة إلى حد كبير للخلاف وقد اعتُرِض عليها بالفعل في عصره. وقد أشار أنطوان أرنولد في اعتراضاته على التأملات إلى أن البرهان بأسره يبدو دائريًا، لكنني لن أخوض في هذه المسألة هنا.

ولكن ماذا عن الجدال المتأخر في العصور الوسطى حول الله بوصفه مضِلًّا؟ كيف يتعلّق بديكارت؟ وهل كان على علم به؟ الواقع أنه كان يعرفه، فقد ذكّره ميرسين به في اعتراضاته على التأملات، حين قال:

> رابعًا، تقول إن الله لا يكذب ولا يضلّ. لكن هناك بحّاثًا يقولون إنه يستطيع ذلك. ومنهم غابرئيل [بيل] وأريمينينسس [غريغوري الريمني] اللذان يريان أن الله يكذب بالمعنى المطلق، أي ينقل إلى البشر أشياء تتعارض مع نواياه ومراسيمه. فقد قال لأهل نينوى من خلال النبي بأسلوب غير مشروط، 'بعد أربعين يومًا سوف تُهلك نينوى.' كما قال أشياء أخرى كثيرة لم تحدث بالتأكيد، لأنه لم يقصد من كلماته أن تتوافق مع نواياه أو مراسيمه.
>
> (CSM: II.*89–90*)

استنادًا على أمثلة من الكتاب المقدس، يشير ميرسين إلى أنه يبدو أحيانًا أن الله يضلّ أو يكذب في بعض الأحيان. وفي ردّه على هذا الاعتراض، يشير ديكارت ببساطة إلى أنه يتفق بوضوح مع معظم "الميتافيزيقيين واللاهوتيين" عندما يتمسك بالرأي القائل بأن الله لا يستطيع التضليل والكذب. يقول ديكارت:

بما أن الله هو الكائن الأسمى، فلا يمكن أن يكون إلا الخير الأسمى والحقيقة الأسمى، ومن ثم فإنه من التناقض أن يصدر عنه أي شيء يميل بشكل إيجابي نحو الزيف.

(CSM: II.*103*)

حسب ديكارت، هناك تناقض، أو كما يقول حرفيًا، "إنه لأمر بغيض" (*repugnans* في اللغة اللاتينية الأصلية) أن يكذب الله أو يضلّل. والأمثلة التي يضربها ميرسين من الكتاب المقدس هي في صالح البشرية. ثم يضيف:

وهكذا ترى أنه بعد أن ندرك وجود الله، يلزمنا أن نتخيل أنه مضلّ إذا أردنا أن نشكك في تصوّراتنا الواضحة والمتميزة؛ وبما أننا لا نستطيع أن نتخيل أنه كذلك، فيجب أن نعترف بها جميعها بوصفها صحيحة ومؤكّدة.

(CSM: II.*103*)

يجب على المتأمّل أن يحاول تخيّل أن الله مضلّ، ولأن هذا مستحيل، فعليه أن يستنتج أن كل شيء يُدركه بشكل واضح ومتميز صحيح ومؤكّد. وهكذا فإن ديكارت يجادل بطريقة مماثلة كما فعل العديد من علماء اللاهوت في العصور الوسطى من قبله، وكما رأينا في الفصل الخامس، أن الله لا يستطيع أن يضلّ. ولهذا جعلنا نتخيل أن شيطانًا ماكرا يفعل ذلك، سوف يصبح وجوده مستحيلًا عندما يُبرهن على وجود الله.

وفي التأمل الثالث، يضع ديكارت ما يسميه قاعدة عامة، أن "كل ما أراه بشكل واضح ومتميز صحيح" (CSM: II.24). ويناقش هذه القاعدة في مواضع كثير من أعماله الفلسفية. وهكذا يقول في مبادئ الفلسفة:

عندما نتصوّر شيئًا ما، لن نقع في أخطاء ما دمنا لا نقرّه ولا ننكره. ولن نقع في أخطاء حين نقصر إقرارنا وإنكارنا على ما

> ندرك بشكل واضح ومتميز وجوب إقراره أو إنكاره. ولا يقع الخطأ إلا حين نحكم، كما يحدث غالبًا، على شيء ما على الرغم من أننا لا ندركه بشكل دقيق.
>
> (CSM: 1.*204*)

على منوال شيشرون وتشارون، يشير ديكارت إلى أننا لن نقع في أخطاء ما دمنا لا نوافق على أي شيء مشكوك فيه، وما دمنا ملتزمين بتطبيق معيار الحقيقة. ويضيف ديكارت:

> غير أنه من المؤكّد أننا لن نخطئ أبدًا ونعتبر الزيف حقيقة ما دمنا نقبل فقط ما ندركه بشكل واضح ومتميز. أقول إن هذا مؤكّد، لأن الله ليس مضِلًّا وبالتالي فإن قوة الإدراك التي أعطانا إياها لا يمكن أن تميل إلى الباطل؛ وينطبق الشيء نفسه على ملكة القبول، بشرط أن يقتصر نطاقها على ما يُدرك بوضوح وحتى لو لم تكن هناك طريقة لضمان هذا، فإن أذهاننا جميعًا قد تشكّلت بفعل الطبيعة بحيث إننا حين ندرك شيئًا ما بوضوح، فإننا نقبله تلقائيًّا ولا نستطيع الشكّ في حقيقته.
>
> (CSM: 1.*207*)

على منوال بوريدان، يزعم ديكارت أننا نميل إلى حقيقة الأشياء، ولكنه على عكس بوريدان، يضيف أنه يمكننا الوثوق بهذه القدرة التي وهبتها لنا الطبيعة لأن الله ليس مضّلًا. ولكن ما الذي يقصده من الإدراك الواضح المتميز؟ يضيف ديكارت:

> لا يكفي الإدراك الذي يمكن أن يكون بمثابة أساس لحكم غير قابل للشك أن يكون واضحًا فحسب، بل يلزم أيضًا أن يكون متميزًا. أصف التصوّر بأنه 'واضح' عندما يمثل ويتاح للذهن اليقظ – تمامًا مثلما نقول إننا نرى شيئًا ما بوضوح عندما يكون

ظاهرًا لنظرة العين ويثيرها بدرجة كافية من القوة والتيسّر. وأصف التصوّر بأنه 'متميز' إذا كان، بالإضافة إلى كونه واضحًا، منفصلًا بشكل قاطع عن جميع التصوّرات الأخرى بحيث لا ينطوي في نفسه إلا على ما هو واضح.

(CSM: I.*207-8*)

لا تختلف الطريقة التي يفكّر بها ديكارت في الإدراكات الواضحة والمتميزة عما اقترحه آخرون معيارًا للحقيقة في عصور أخرى في تاريخ الفلسفة. قارن ذلك بتفسير الرواقيين للانطباع الدامغ، الذي يتضمن ثلاثة أشياء، وهي (1) أنه يأتي من شيء يوجد، و(2) أنه خُتم وطبع وفقًا للشيء نفسه، و(3) هو بحيث لا يمكن أن ينشأ مما هو غير موجود. ويمكن العثور على تفسير آخر للإدراك في أفكار سكوتس وأوكام في أوائل القرن الرابع عشر، اللذين يسمّياه الإدراك المعرفي الحدسي، وأيضًا في النظام الضروري (*Exigit ordo*) لمؤلفه نيكولاس أوتريكورت. وتؤمّن لنا هذه المعايير إدراكًا معرفيًا موثوقًا للأشياء الخارجية، ما لم يقم الله أو شيطان ماكر بتضليلنا.

وقبل المضي قدمًا، يبدو من المناسب الاعتراف بدور ديكارت بالنسبة إلى العديد من طلاب الفلسفة على مرّ السنين بوصفه فيلسوفا طرح فكرة الارتيابيّة في عالم خارجي. ولعلّها واحدة من أروع الحجج التي يواجهها طالب الفلسفة في سنة دراسته الأولى. ذلك أن التدبّر في الفكرة المحيرة أن العالم كما أعرفه قد لا يكون موجودًا أو أنني عالق في المصفوفة، لكنني غير قادر على تناول الحبة الحمراء لمعرفة العالم كما هو بالفعل، يثير خيال العديد من الطلّاب الجامعيين. وأنا عن نفسي أزعجتني الفكرة حين كنت طالبًا. ومن الواضح، كما رأينا، أن الارتيابيّة في العالم الخارجي قديمة جدًّا، ويمكن العثور على الموقف سالف الذكر الذي وصفه ستراود وروزني في فلسفة أوائل القرن الرابع عشر، حيث جودل بأن أي شخص يعتمد على نظرية تمثيلية في الإدراك الحسّي، مثل نظرية الأنواع، مسجون خلف

حجاب أو خلف تمثيلات لا يمكننا الوصول إلى ما أبعد منها، ولهذا يجب علينا، وفقًا لمفكّرين مثل أوكام، رفض مثل هذه الأنواع أو التمثيلات. ولكن هناك شيء خاص حدًّا حول فكرة وجود إله مضلّ أو شيطان ماكر، فهي تحرمنا من مكنة تصحيح إدراكاتنا للعالم الخارجي، لأنها تعني ضمنيًا أنه لا يمكننا الوثوق بأي من حواسّنا؛ فقد تكون جميعها مخطئة، أو بالأحرى يلزمنا أن نفترض أنها مخطئة وأنه لا يمكن الوثوق بها. وإذا كان هذا هو الحال، فنحن عالقون بالفعل وراء أفكارنا أو في أذهاننا ولا يمكننا التواصل مع العالم دون افتراض الغلط والأخطاء. وكما يشير ديكارت، تضع تلك الفكرة حتى الرياضيات والمنطق، أي ما يسمى بالحقائق الضرورية، موضع شكّ. ويستبين أيضًا أننا لا نعرف ما إذا كان هذا هو الحال أم لا. قد يخدعنا عبقري ماكر قادر، كما يقول ديكارت، دون علمنا بذلك. هذه ارتيابيّة شاملة تقرّ عدم وجود حبة حمراء. والسؤال هو ما إذا كانت متسقة. سوف يدور الكثير من النقاش حول هذا الأمر، أساسًا، في أوائل القرن العشرين (انظر الفصلين 10 و11)، ولكن دعونا أولًا نلقي نظرة على الكيفية التي تعرّض بها حلّ ديكارت المفترض للهجوم، وكيف أصبح وضع الفلسفة بسببه في أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر.

ارتيابيّة بيل العالية

على الرغم من أن ديكارت كان يعتقد أن نظريته الجديدة في الذهن تحتوي على طريقة في تأمين اعتقاد ومعرفة معصومين، فإن جهوده لم توقف انتشار الارتيابيّة، ولم يستغرق الأمر وقتًا طويلًا حتى تعرّضت جهوده للهجوم من مؤلّفين متأثرين بحجج المرتابين. وعلى وجه الخصوص، أسهم في نهاية القرن السابع عشر ثلاثة مؤلّفين في موجة جديدة من الارتيابيّة، وهم سيمون فوشَي (1644–1696م)، وبيير دانيال هويت (1630–1721م)، وبيير بيل الذي سلف لنا ذكره. سوف نركّز هنا على بيل، لكننا سنبدأ بذكر بعض جوانب انتقادات فوشَي لديكارت.

درس فوشّي علم اللاهوت في جامعة السوربون في باريس وخالط اجتماعيًا أوساطًا متأثرة بالفلسفة الديكارتية. وكان بدأ في التساؤل عن جوانب هذه الفلسفة بعد قراءة كتاب شيشرون **الأكاديمية** وكتاب أوغسطين **ضد الأكاديميين**. وقد شرع في نشر مؤلفاته في الوقت نفسه تقريبًا الذي نشر فيه نيكولاس مالبرانش (1638-1715م) كتابه الشهير **البحث عن الحقيقة** (*De la Recherche de la Vérité*) في عام 1674م، فأصبح تفسير مالبرانش لفلسفة ديكارت هدفه الرئيس. وقد نشر فوشّي عدة كتب بالعنوان نفسه. وكتاباه الأساسيان هما **أطروحات حول الأبحاث في الحقيقة، أو منطق الأكاديميين في الحقيقة** (*Dissertations sur la Recherche de la vérité, ou sur la logique des Academiciens*) الصادر عام 1670م ونقد **الحقيقة، أو تفحص في الوقت نفسه لأجزاء من مبادئ السيد ديكارت** (*Critique de la verité, ou l'on examine en meme temps une partie des principes de Mr Descartes*)، الصادر عام 1675م. الكتاب الأول مفقود. وكما ذكرنا، خالط فوشّي اجتماعيًا الأوساط التي خالطها مالبرانش كما أنه تراسل مع ليبنتز، ولكن لا يبدو أن مالبرانش وليبنتز كانا يحفلان بفلسفته.

وكانت الانتقادات الرئيسة التي طرحها فوشّي موجهة إلى (1) إمكانية وجود تفاعل سببي بين الذهن والجسد، و(2) الرأي القائل بأن الديكارتيين يمكنهم معرفة جوهر الذهن والجسد، و(3) التشابه الأنطولوجي بين الإحساسات والأفكار، و(4) الرأي القائل بأن الأفكار يمكن أن تمثّل أشياء مادية. الجزء الأكثر أصالة من نقده هو الأخير، الذي يتضمن رفضه للتمييز بين الكيفيات الأولية والثانوية. وقد أصبح هذا تمييزًا غاية في الأهمية لدى العديد من الفلاسفة المعاصرين بعد ديكارت. وكان مؤدى الفكرة التي طوّرها ديكارت هو أن بعض الكيفيات ذاتية، وهذا على سبيل المثل هو حال الألوان، والأذواق، والروائح، والحرارة، والبرودة. في حين أن بعضها الآخر موضوعي، كالامتداد، والحركة، والعدد، والشكل. وترتهن الكيفيات الذاتية من حيث وجودها لوجود

مدرِك ولا تنتمي إلى الأشياء الخارجية نفسها؛ فيما تنتمي الكيفيات الموضوعية أو الأولية إلى الأشياء الخارجية. وقد جادل فوشَي بأن الأفكار، كما يفهمها ديكارت وغيره من الديكارتيين من أمثال مالبرانش، لا تمنحنا معرفة بالعالم الخارجي، وبأن الكيفيات الأولية، مثل الكيفيات الثانوية، ذاتية هي الأخرى. وقد وظّف الحجج المستمدة من الارتيابيّة الأكاديمية في دعم هذا الزعم. وأصبح الجدال ضد هذا التمييز سمة مهمة للارتيابيّة الحديثة، وهو لا يستهدف ديكارت فحسب، بل يستهدف أيضًا أنصار النزعة الإمبيريقية من أمثال جون لوك (1632-1704م). وعلى الرغم من أن فوشَي كان من أوائل الذين استخدموا الارتيابيّة ضد هذا التمييز، فإن بيل هو صاحب بيل التأثير الأكبر على الفلسفة اللاحقة.

ولد بيير بيل عام 1647م في قرية لو كارلا الصغيرة عند سفوح جبال البرانس. كانت عائلته من الهوغنوتيّين، أي البروتستانت الفرنسيين، الأمر الذي لم يكن سهلًا في فرنسا في ذلك الوقت. وفي عام 1685م، حين بلغ من العمر 48 عامًا، ألغى "ملك الشمس"، لويس الرابع عشر، "مرسوم نانت"، الذي كان صدر عام 1598م، والذي منح في بعض المقاطعات للهوغنوتيين حقوقًا، محدودة باعتراف الجميع. فعلى سبيل المثل، لم يكن الالتحاق بالجامعة يحق إلا للكاثوليك. وقد صدر المرسوم بحيث يبقى بصورة دائمة، لكن لويس الرابع عشر ألغاه بحجّة أنه لم تعد هناك حاجة إليه، لأنه لم يعد هناك بروتستانت في فرنسا في ذلك الوقت. وفي وقت لاحق نوقش هذا على يد بيل وأنطوان أرنولد (1612-1694م)، الديكارتي المعروف مؤلّف كتاب منطق بور رويال (*Port Royal Logic*) بوصفها مثلا على الكيفية التي يمكن بها للملك أن يغيّر حقائق حول العالم. وقد هيمن "الإلغاء"، كما أصبح معروفًا، على حياة بيل وكان بمثابة سياق للعديد من نقاشاته الفلسفية.

وكانت عائلة بيل فقيرة ولم يكن بإمكانها سوى إرسال ابن واحد في كل مرة إلى المدرسة. وكان بيل، ثاني أكبر الأبناء سنا، فدرس في المنزل حتى بلغ من العمر 21 عامًا، عندما أنهى شقيقه دراسته. وبعد ثلاثة أشهر فقط في المدرسة

البروتستانتية، تحوّل بيل إلى الكاثوليكية وانتقل إلى المدرسة اليسوعية في تولوز. وبوصفه كاثوليكيا، كان مؤهلًا للحصول على منحة دراسية والالتحاق بالجامعة. وقد حصل على درجة الماجستير قبل أن يعود إلى البروتستانتية. غير أن التحوّل إلى الكاثوليكية ومنها لم يكن ليروق للسلطات، ما جعله يضطر إلى مغادرة فرنسا إلى جنيف، التي كانت معقلًا لأنصار كالفين.

في جنيف، كان يكسب رزقه من التدريس، لكنّه سرعان ما سئم من تلك الحياة وعاد إلى فرنسا لشغل منصب في الأكاديمية البروتستانتية في سيدان. وبعد أن أُغلقت في عام 1681م، حصل على منصب في مدرسة إليستر في روتردام، التي أصبحت بعد "الفسخ" مركزًا فكريًا للبروتستانت. وقد ازدهر في روتردام، على الرغم من أنه ظلّ مثيرًا للجدال، خاصة بسبب الدفاع عن التسامح بين البروتستانت والكاثوليك. وقد كتب العديد من الأعمال المهمة في روتردام، من بينها **أفكار متنوعة** (*Pensées Diverses*) (1682م)، **والنقد العام** (*Critique générale*) (1682م)، **ورسائل جديدة** (*Nouvelles lettres*) (1685م)، **وفرنسا كاثوليكية بالكامل** (*La France toute catholique*) (1686م).

في عام 1697م، بدأ في نشر **قاموس التاريخ والنقد** (*Dictionnaire historyique et Critique*)، الذي غيّر حياته من نواحٍ عديدة، خصوصا المادية، بعد أن لقي نشره نجاحًا هائلًا. وكان من أكثر الكتب الفلسفية مبيعًا، وأكثر كتب الفلسفة رواجًا في القرن الثامن عشر. وقد يبدو غريبًا أن يُروج قاموس على هذا النحو. وهذا العمل منظّم على هيئة قاموس قياسي يحتوي على مقالات من الألف إلى الياء. وتدور المقالات حول فلاسفة ومثقفين متنوعين آخرين من فترات مختلفة في التاريخ، فضلًا عن موضوعات فلسفية مختارة، وهو يتبنى نظامًا مفصّلًا من الحواشي أو الملاحظات، التي غالبًا ما تكون أطول بكثير من المقالة الفعلية، وتطوّر فيها كل الحجج المثيرة للاهتمام. وقد صعّبت هذه الملاحظات، التي تشبه المقالات المنفصلة، قراءة العمل. ولعلّه كان جزءًا من فتنة هذا العمل أنه كان يُفترض أن يقرأ على دفعات قصيرة، بدلًا من أن يُقرأ من البداية إلى النهاية.

وقد نُشرت طبعة ثانية مزيدة منه عام 1704م، واستمر بيل في الإضافة إليها حتى وفاته. وجاءت النسخة النهائية (1734-1740م) في ترجمتها الإنجليزية في عشرة مجلدات. وكان العمل خلافيًا وقد حُظر في فرنسا؛ لكنه انتشر فيها. وحتى البروتستانت في روتردام لم يسعدوا به. وكان على بيل أن ينشر عدة توضيحات، أهمها المتعلقة بآرائه حول الإلحاد. وقد مكّنه النجاح المالي من التقاعد من التدريس والتركيز فقط على الكتابة، فاستمر فيها حتى وفاته عام 1706م، حين كاد ينتهي من مقابلات مع ماكسم وثيمست (*Entretiens de Maxime et de Thémiste*)، الذي نُشر في ذلك العام. وقد حفّز هذا الكتاب ليبنيز على تأليف ثيوديسيا (*Theodicy*) - الكتاب الوحيد الذي نشره في حياته.

وكان قاموس إنجازًا غير عادي، ويمكن اعتباره تقويم بيل لفلسفة القرن السابع عشر وإلى حد ما رفضًا لها. ولسبب وجيه، أُحتفيَ بالعمل بوصفه سلفًا لفكر التنوير، وكان بمثابة مصدر إلهام لعمل دينس ديدرو الموسوعة (*Encyclopedia*) وعمل فولتير قاموس فلسفي (*Philosophical Dictionary*). وقد أسهمت طبيعة هذا العمل في صعوبة تفسير مذهب بيل. فكما لاحظ توماس لينون ومايكل هكسون في مقالها في موسوعة ستانفورد للفلسفة (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*)، وُصف بيل بأنه وضعي، وملحد، وربوبي، وارتيابي، وإيماني، وسوسينياني، وكالفني ليبرالي، وكالفني محافظ، وليبرتاني، ومسيحي مستهود، ويهودي-مسيحي، ويهودي خفي، ومانوي، ووجودي. ومن الواضح أنه تأثر بشدة بالأعمال الارتيابيّة المتاحة في عصره. وفي القاموس، ميّز نوعين من الفلاسفة، وهما المحامون، الذين يعرضون قضيتهم في أفضل صياغة ممكنة، وقضية خصمهم في أسوأ صياغة ممكنة، والمراسلون الذين يروون جميع الآراء كما هي. غير أن حقيقة أنه اعتبر نفسه ضمن النوع الثاني لا تجعل عملية تفسيره أسهل.

وقد نُسبت ثلاثة أنواع من الارتيابيّة إلى بيل. الأول نوع من الارتيابيّة الدينية، التي تجادل بأنه لا يؤمن فعليًا بأي من الآراء الدينية التي يزعمها. ولعل

هذا النوع من الارتيابيّة هو الذي أثّر على مفكّري التنوير. والنوع الثاني هو ببساطة البيرونية. وكان بوبكن تحديدًا قد جادل بأن بيل بيروني. والنوع الثالث من الارتيابيّة هو الارتيابيّة الأكاديمية، لكنّه ليس الارتيابيّة الدوغمائية القائلة بأنه لا يوجد شيء معروف أو أنه لا يمكن فهم الحقيقة، بل نسخة من الارتيابيّة الأكاديمية التي وجدها بعض الشرّاح آنذاك عند شيشرون والتي ربما يمكن أن تُنسب إلى ديكارت أيضًا، أي الارتيابيّة المنهجية، التي تقول إنه لا ينبغي للمرء أن يقبل ما لا يدرك أنه صادق على أنه صادق.

والمناقشة الأكثر أهمية حول الارتيابيّة في القاموس هي التي دارت حول مقالة "بيرون" ("Pyrrho")، ولكن كالعادة ليس المقالة الرئيسة هي المهمة، بل تشمل الملاحظة B وإلى حد ما الملاحظة C جميع الحجج المثيرة للاهتمام. في بداية الملاحظة B، يقول بيل إنه ليس لدى العلم الطبيعي ما يخشاه من المرتابين، أي البيرونيين والأكاديميين، لأن الفرضيات الاحتمالية تكفيه. كما أن المرتابين لن يطيحوا بالمجتمع لأنهم يقولون إنهم سوف يطابقون واجباتهم الأخلاقية مع العرف والممارسة. بدلًا من ذلك، فإن الدين هو الأكثر خشية من المرتابين، حيث ينبغي أن يستند الدين على اعتقاد يقيني أو معصوم. فإذا ساورت الشكّوك ذهن المتدين، فإنه سوف تقوّض إيمانه. ويطوّر بيل ارتيابيته الدينية في مقالات أخرى. وفي "الإيضاح الثالث" ("Third Clarification")، الذي أضافه بعد أن اتهمه البعض بالإلحاد، دافع عن العقيدة عبر تطوير شكل من الإيمانية يفصل بين الإيمان والعقل. ويدعي أن كل "العصور اشترطت وسوف تشترط السعي لمعرفة الحقائق الموحاة من خلال وسائل تختلف عن وسائل الفلسفة" (*Dictionary*: 197). الارتيابيّة تمس العقل وتترك الإيمان وشأنه، أو هكذا يقول بيل في هذه الملاحظة التوضيحية.

وبالعودة إلى الملاحظة B من المقال حول بيرون، طوّر بيل قصة سمعها عن راهبين كانا يتجادلان حول أهمية الارتيابيّة. ويستخدم هذه القصة في تطوير الموقف الارتيابي كما يفهمه. وهو يبدأ بالإشارة إلى أنه لا أحد يعرف اسم

سكتوس إمبيركوس حتى عرض غاسيندي آراءه وطوّر ديكارت وأتباعه آراء المرتابين. واليوم "لم يعد أي فيلسوف جيّد يشكّ في أن المرتابين كانوا على حق في قول إن كيفيات الأشياء التي تطرق الحواسّ مجرد مظاهر" (*Dictionary*: 197). ولا تنطبق هذه الملاحظة على الكيفيات الثانوية فحسب، بل تنطبق أيضًا على الكيفيات الأولية. يقول بيل:

> أعلم أن الأشياء ليست على الإطلاق كما تبدو لي. وقد كان لهم أن يستثنوا الامتداد والحركة، لكنّهم لم يستطيعوا، لأنه إذا بدت مواضيع حواسّنا ملونة وساخنة وباردة ولها رائحة، ولكنّها ليست كذلك، فلماذا لا تظهر ممتدة ومتشكلة، وفي حال سكون وحركة، على الرغم من أنها ليست كذلك؟ ولا يمكن أن تكون الأشياء الحسّية هي سبب إحساساتي. ولهذا بإمكاني الشعور بالحرارة والبرودة، ورؤية الألوان والأشكال، والامتداد والحركة، على الرغم من عدم وجود أشياء في الكون. وبالتالي ليس لدي إثبات جيّد على وجود الأشياء.
>
> (Dictionary: *197–198*)

وحسب بيل، الإثبات الوحيد للعالم الخارجي هو الذي طرحه ديكارت:

> سوف يكون الإثبات الوحيد الذي يمكن أن يُقدم لي على هذا مبنيًا على الزعم بأن الله يضللّني إذا كان طبع في ذهني الأفكار التي لدي عن الأشياء دون وجود أي منها في الواقع.
>
> (Dictionary: *198*)

ومع ذلك، يبدو أن هذا يثبت أكثر مما يجب. ذلك أنه من الواضح أن الله يضللّنا بشأن ما إذا كانت الأشياء ملونة، لأنها تظهر بالتأكيد كذلك، كما أن كونها ملوّنة، فيما يجادل بيل، معرفة مشتركة حتى وقت قريب، فلماذا لا يفعل الله هذا مع

الامتداد؟ ويتعلق الأمر بزعم ديكارت أن الله خيّر ولن يضلّلنا بخصوص هذه الأشياء؛ ولكن ما الدليل على هذا، أو هكذا يتساءل بيل.

المطلوب بدلًا من ذلك لرفض المرتاب هو معيار للحقيقة. يقول بيل:

> إذا كان لدى المرء أي أمل في الانتصار على المرتابين، فسوف ينبغي عليه أن يثبت لهم أولًا وقبل كل شيء أنه يمكن التعرّف إلى الحقيقة بشكل يقيني من خلال أمارات بعينها. وعادة ما تسمّى هذه الأمارات معيار الحقيقة (criterium veritatis). ولك أن تؤكد محقًّا له أن البيان الذاتي (l'évidence) هو السمة الأكيدة للحقيقة؛ لأنه إذا لم يكن البيان الذاتي سمتها الأكيدة، فلن يكون أي شيء آخر كذلك.
>
> (Dictionary: *199*)

لكن ما أمارة الحقيقة هذه، يسأل بيل بأسلوب خطابي. لا يمكن أن تكون هناك أمارة أوضح من البيان الذاتي. إذا تمكنا من العثور على شيء بيّن بذاته، فربما يمكننا رفض المرتاب، كما يقول بيل، على طريقة ديكارت. والشيء يكون بيّنا بذاته عند بيل إذا استحال الشكّ فيه. وهو يضرب خمسة أمثلة لما يعدّ في الغالب بيّنا بذاته، وهي (1) قياسات الشكّل الأول، و(2) هوية الفرد، والشخص، والطبيعة، و(3) أن اتحاد الجسد والنفس يؤلّفان شخصًا، و(4) لا يجوز أن يوجد الشيء في عدة أماكن في الوقت نفسه، و(5) لا يمكن لهيئة مادة ما أن تقوم بدون المادة التي تهيئها. غير أن هناك حججًا ضد هذه الأحكام في المذاهب الدينية.

ترتهن صحة القياس المنطقي في الشكّل الأول لمبدإ أطلق عليه علماء المنطق المدرسي اسم *dici de omni et nullo*، (يقال عن الجميع ولا يقال على أحد)، وهو تعبير عن تعدّي اشتمال الفئات. ويعبّر بيل عن هذا المبدإ بقول إن "الشيئين اللذين لا يختلفان عن شيء ثالث ليسا مختلفين" (*Dictionary*: 199). ويمكن أيضًا التعبير عنه على النحو التالي:

إذا كان أ مشتملًا عليه في ب، وب مشتملًا عليه في ج، فإن أ مشتملًا عليه في ج.

ومع ذلك، من الواضح أن حالة الثالوث المقدس مضادة لهذا المبدإ، لأن الأب هو الابن والابن هو الروح القدس، ولكن الأب ليس هو الروح القدس. ويمكن صياغة أمثلة مضادة مماثلة ضد جميع حالات البيان الذاتي الخمس. والثالوث أيضًا مثل ضد (2). أيضًا فإن (3) لا يمكن أن تكون بيّنة بذاتها لأن الله قادر على أن يفصل الجسد عن النفس، وبالتالي، لا يمكن أن يكون اتحاد الجسد والنفس ضروريًا، بل عارضًا فحسب، أو هكذا يجادل بيل. ويطرح القربان المقدس مثلًا ضد (4) فيما يطرح التحول الجوهري مثلًا ضد (5). ومن الواضح أن إستراتيجية بيل هي ردّ غوامض الدين إلى معسكر الديكارتيين. يقول بيل:

> إذا كنّا أثناء انتقالنا من ظلام الوثنية إلى نور الإنجيل، قد تعلمنا زيف العديد من الأفكار البينة بذاتها والعديد من التعريفات اليقينية، فكيف سيكون الأمر عندما ننتقل من غموض هذه الحياة إلى مجد الجنة؟ أليس من الواضح تمامًا أننا سوف نتعلم زيف آلاف الأشياء التي تبدو الآن غير قابلة للجدال؟

(Dictionary: *202*)

يؤكد بيل أنه مستبعد تمامًا أن الله لا يضلّلنا بشأن بعض الأشياء، ولعله يضلّلنا بشأن الكثير من الأشياء. وعلى هذا النحو يرغب بيل في تقويض فلسفة ديكارت.

وتتضح مشكلة أخرى عندما ينتقل بيل إلى الأخلاق. هناك أشياء بعينها تبدو بيّنة بذاتها بالنسبة له مثل (1) يجب علينا منع الشر، إذا استطعنا؛ و(2) لا يمكن لمخلوق لا وجود إليه أن يكون شريكًا في عمل شرير؛ (3) من الظلم معاقبة شخص غير موجود بتهمة الاشتراك في عمل شرير؛ و(4) يجب أن نفضّل ما هو صائب على ما هو مربح. ويبدو أن هذه المبادئ لا ترشد الله في معاقبة البشر على خطيئة آدم الأصلية أو في خلقه لعالم مثل عالمنا المليء بالشرور. يقول بيل:

وعلى ذلك، يخبرنا علماء لاهوتنا أن الله، لكونه مضطرًّا إلى الاختيار بين عالم منظم تمامًا، ومزدان بكل فضيلة، وعالم مثل عالمنا، تعمّه الخطيئة والفوضى، فضّل عالمنا على الآخر باعتباره أكثر ملاءمة لمصالح مجده. سوف تقول إنه لا ينبغي معايرة واجبات الخالق وفق مقاييسنا. ولكن إذا فعلت هذا، فإنك تسقط في شباك خصمك.

(Dictionary: *203*)

كان الله أثناء الخلق يسترشد ببعض المبادئ الأخرى التي لا نعرفها وربما لا يمكن فهمها، لكن هذا يجعل المرتاب أشد قلقًا. ويضيف بيل:

ضع في اعتبارك أيضًا أنه كلما أسرفت في توكيد قدرة الله أو حقّه في عدم التصرف وفقًا لأفكارنا، أمعنت في تقويض الوسيلة الوحيدة التي تركتها لإثبات وجود الأشياء، أي إن الله لا يضلّلنا، وأنه يضلّلنا إذا لم يكن هناك عالم مادي.

(Dictionary: *203*)

لقد تُركنا مع إله لا نفهمه، وليس لدينا أي فكرة عما إذا كان يضلّلنا. وبعد قراءة الملاحظة B، يُترك المرء في الوضع نفسه الذي كان عليه فلاسفة القرن الرابع عشر وجون بوريدان، أي مع فرضية وجود إله مضلّ والهاوية الكلية للشك الشامل في وجود عالم خارجي. ويرفض بيل تمامًا محاولات ديكارت لعلاج هذا في التأمل الثالث.

وفي المقالة عن المانويين يتناول بيل بمزيد من التفصيل مشكلة الشر، أي مشكلة الكيفية التي يمكن أن يوجد بها شر في عالم خلقه إله كلي الخيّرية، كلي القدرة، وكلي الوجود. وكما لوحظ، عُدلت استنتاجاته القوية حول الدين في أماكن مختلفة من القاموس في "التوضيح الثالث". وكل هذه الحجج ليست سوى

حجج ضد العقل، كما يلاحظ هناك. ولا يمكن لحجج المرتابين أن تسيء إلا "للذين لم يفحصوا بشكل كافٍ طبيعة المسيحية" (*Dictionary*: 423)

ومع ذلك، يطوّر بيل، ليس فقط في المقالة عن بيرون، حججًا ضد التمييز بين الكيفيات الأولية والثانوية. وهو يستخدم المقالة حول زينون الإيلي في القيام بالشيء نفسه. وكان زينون قد درس على يد بارمينيدس في القرن الخامس قبل الميلاد، وطوّر ما أصبح يُعرف باسم مفارقات زينون. وقد اشتهرت بعد أن تناولها أرسطو في كتاب **علم الطبيعة** (*Physics*)، ومنذ ذلك الحين نوقشت عبر تاريخ الفلسفة. وكان القصد من المفارقات أن تكون حججًا ضد إمكانية الحركة. ومن أشهرها مفارقة تدور حول أخيل والسلحفاة. وحسب هذه الحجّة، يفترض أن يتسابق أخيل والسلحفاة سوية، ولأن أخيل هو أسرع الرجال، حصلت السلحفاة على أسبقية الانطلاق. ولكي يلحق بالسلحفاة، يحتاج أخيل أولًا إلى الجري نصف المسافة الفاصلة بينه وبين السلحفاة، ثم نصف ما تبقى، ثم نصف ذلك، وهكذا إلى ما لا نهاية، ما يعني أن أخيل لن يلحق بالسلحفاة أبدًا. ويجادل زينون بأن الحركة بوصفها مفهومًا تنطوي على مفارقة ويجب رفضها. وقد طوّر حفنة من الحجج المماثلة الأخرى، استخدمها بيل في تطوير حججه الخاصة ضد الحركة والامتداد بوصفها كيفيات أولية للأشياء، أو بالأحرى يمكننا أن نعرف أنها كيفيات حقيقية لأشياء خارجية وليست مجرد مظاهر. ويمكن العثور على هذه الحجج في الملاحظتين F وG من المقالة حول زينون.

والحجج الورادة في الملاحظة G ضد الامتداد لم يطوّرها زينون، ولا يمكن العثور عليها عند أرسطو، بل طوّرها بيل نفسه. وقد أشار إلى أنها "ما كان يمكن لزينون أن يطرحه" (359)، وأضاف أنه إذا لم يكن هناك امتداد، فلن توجد حركة أيضًا. وعندما يقول إن الامتداد غير موجود، فهو يقصد إنه غير موجود في العالم الخارجي في شكل كيفية أولية. ومفاد الأمر الذي يشير إليه هو أن ما نسمّيه بالكيفيات الأولية لا تختلف في الواقع عن الكيفيات الثانوية، فهي مثلها ذاتية. وقد تحدث بيل عن أبعاد المكان الثلاثة التي "لا يمكن أن توجد إلا في أذهاننا،

ولا يمكن أن توجد إلا بشكل مثالي" (*Dictionary*: 363). والأمر نفسه يسري على الحركة والامتداد – أو أنه يسري عليهما على حد علمنا.

وسوف يكون للحجج التي طُورت في هذه الملاحظات حول مفارقات زينون مترتبات مهمة على الفلسفة. وكما سوف يتضح أدناه، يمكن أن نستبين كيف كان بإمكانها جعل جورج بركلي يدفع بالنزعة الإمبيريقية نحو النزعة المثالية، ودفع ديفيد هيوم نحو تعليق الحكم بخصوص وجود عالم مادي خارجي. ويبدو أن الارتيابيّة تدفعنا دائما صوب أذهاننا، على أمل أن نتمكن من العثور على الإيمان والمعرفة المعصومين هناك. وبعد محاولات ديكارت لتأمين المعرفة، عادت الفلسفة إلى حيث تركها أوغسطين في كتابه ضد الأكاديميين، أي أننا لا نستطيع التيقن من أي شيء في العالم الخارجي، ومبلغ ما نستطيع التيقن منه موجود في أذهاننا. بتعبير آخر، اختُزلت "يكون" إلى "يبدو". والأسلوب الذي حلّ به ديكارت، وكذلك أوغسطين في كتابه المعلم (*Teacher*)، هذه المسألة هي إقحام الله، ولكن يبدو أن هذا محكوم عليه بالفشل كما بيّن بيل. وسوف نختتم الآن هذا الفصل بعرض أسلوب بركلي في التعامل معها.

بركلي والارتيابيّة

لفترة طويلة اعتُبر جورج بركلي أحد أعظم فلاسفة التقليد الحديث المبكّر. وكان بركلي ناقدًا ذكيًّا لديكارت ولوك، وقد طوّر ميتافيزيقيا أثّرت لقرون. ولد عام 1685م في أيرلندا، ودرس في كلية ترينتي في دبلن التي أصبح فيها زميلًا عام 1707م. وفي عام 1710م، رُسّم كاهنًا أنجليكانيًّا، وفي عام 1734م عُيِّن أسقفًا لكلويين. وتوفي عام 1753م.

كتب بركلي العديد من الأعمال المهمة، أكثرهما رواجًا هما **أطروحة حول مبادئ المعرفة البشرية** (*Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*) الصادر عام 1710م **وثلاثة محاورات بين هيلاس**

وفيلونوس(*Three Dialogues between hyalas and Philonous*) الصادر عام 1713م. غير أن العناوين الكاملة لهذين العملين أكثر إيحاء في هذا السياق. فحين نُشرا سمّي الأول **أطروحة حول مبادئ المعرفة البشرية. حيث الأسباب الرئيسة للخطإ والصعوبة في العلوم، مع تقصٍ لأسس الارتيابية، والإلحادية، واللادين**

(*Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge. Wherein the chief causes of error and difficulty in the Sciences, with the grounds of Scepticism, Atheism, and Irreligion, are Inquired into*)

وسمّي الثاني **ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس، الذي يثبت تصميمها بوضوح واقعية وكمال المعرفة البشرية، والطبيعة اللامادية للنفس، والعناية المباشرة لإله: في معارضة للمرتابين والملاحدة. وأيضًا لتدشين منهج لجعل العلوم أكثر يسرًا، وفائدة، واختصارًا**

(*The design of which is plainly to demonstrate the reality and perfection of human knowledge, the incorporeal nature of the soul, and the immediate providence of a Deity: in opposition to Sceptics and Atheists. Also to open a method for rendering the Sciences more easy, useful, and compendious*).

وكما يتّضح من العنوانين، هناك مشكلتان رئيستان دفعتا بركلي، وهما الارتيابيّة والإلحاد. وهو يعرضهما على النحو التالي في مقدّمة **ثلاث محاورات**:

> إذا قُبلت المبادئ التي أروّج لها هنا، فإنها تستتبع بشكل بيّن، فيما أعتقد، أن الإلحادية والارتيابيّة سوف يقوّضان تمامًا، وسوف تتضح العديد من النقاط المعقدة، وتُحلّ صعوبات كأداء، وسوف تُعيد العديد من أجزاء العلم غير المجدية تمحّصها، وتحال

> التكهنات إلى الممارسة، ويعود الناس من المفارقات إلى الفهم المشترك.
>
> (Dialogues: *50*)

ويبدو أحيانًا أنه يعتقد أن هاتين المشكلتين مترابطتان، أو على الأقل أن الارتيابيّة تعني الإلحادية ضمنيًا.

ويبدأ ثلاث حوارات بنقاش حول الارتيابيّة. يقول هيلاس، المادي، لفيلونوس، المتحدث باسم بركلي، أنه سمعه يطوّر "رأيًا غاية في الغرابة" الليلة الماضية: "أنه لا توجد أشياء مثل الجوهر المادي في العالم" (54). ويؤكد فيلونوس أن هذه هي وجهة نظره بالفعل. بعد ذلك يردّ هيلاس بقوله:

> ماذا! هل يمكن لأي شيء أن يكون خياليًا، أو أكثر إثارة لنفور للاعتقاد السائد، أو ريبة أكثر وضوحًا، من الاعتقاد بعدم وجود شيء مثل المادة؟
>
> (Dialogues: *55*)

على العكس من ذلك، فيما يجادل فيلونوس، فهذا المذهب يتفق تمامًا مع "الفهم المشترك، وهو بعيد تمامًا عن الارتيابيّة".

إنهما ليسا متفقين تمامًا على ما يعنيه أن تكون مرتابًا. ويطرح بركلي ثلاثة مواقف على الأقل يمكن أن يتخذها المرتاب. المرتاب شخص يشكّ في كل شيء. والمرتاب شخص يشكّ في صحة الأشياء المعقولة. والمرتاب شخص يشكّ في وجود أشياء حقيقية. وينتهي الحوار الأول بإثبات فيلونوس أن هيلاس في واقع الحال مرتاب بالمعنى الثالث.

وقبل أن نشرح الكيفية التي يعتقد بها بركلي أن اللامادية حلّ للارتيابيّة، دعونا نعد إلى بيل ونلقي نظرة فاحصة على الكيفية التي تشكل بها الملاحظات على مقالتيّ بيرون وزيون حجّة في صالح موقف بركلي. لقد رأينا في الملاحظة على

مقالة بيرون، يبدو أنه لا يوجد دليل جيّد على وجود الأشياء. وفي الملاحظة G على مقالة زينون، يقول بيل:

> أضف إلى ذلك أن كل وسائل تعليق الحكم التي تستبعد واقع الكيفيات المادية تستبعد أيضًا حقيقة الامتداد. فلأن الأشياء نفسها حلوة لدى بعض الناس ومرّة لدى آخرين، فإنه من حق المرء أن يستنتج أنها ليست حلوة ولا مرّة بذاتها والحديث هنا بشكل مطلق. وقد فهم الفلاسفة "الجدد"، على الرغم من أنهم ليسوا مرتابين، أسس تعليق الحكم فيما يتعلق بالصوت، والرائحة، والحرارة، والبرودة، والصلابة، والليونة، والثقل، والخفة، والتذوق، واللون، وما إلى ذلك، إلى حد أنهم أصبحوا يرون أن كل هذه الكيفيات هي إدراكات للنفس وأنها غير موجودة على الإطلاق في مواضيع حواسّنا. فلماذا لا نقول الشيء نفسه عن الامتداد؟ وإذا ظهرت لنا كينونة لا لون لها بلون محدد فيما يتعلق بنوعها وشكلها وموقعها، فلماذا لا يمكن أن يكون للكينونة التي لا امتداد لها مرئية لنا في مظهر امتداد محدّد الشكّل، والموقع، من نوع بعينه؟ وانتبه جيّدًا إلى أن الجسم نفسه يبدو لنا صغيرًا أو كبيرًا، مستديرًا أو مربعًا، حسب المكان الذي يُشاهد منه؛ ولا يساورنا أي شكّ في أن الجسم الذي يبدو صغيرًا جدًّا بالنسبة إلينا يبدو كبيرًا جدًّا بالنسبة إلى الذبابة. وفي كثير من الأحيان لا تُعرض الأشياء نفسها على أذهاننا من خلال امتدادها الحقيقي أو المطلق. ولهذا لنا أن نستنتج أنها ليست بذاتها ممتدة. ولو جرؤت اليوم على التفكير بأنه، 'بما أن أشياء بعينها تبدو حلوة لشخص ما، وحامضة لآخر، ومرّة لثالث، وما إلى ذلك، يجب أن أؤكد بوجه عام أن لها مذاقًا بعينه، على الرغم من أنني لا أعرف المذاق الذي ينتمي إليها بشكل مطلق أو ينتمي إليها

> بذاتها؟' فسوف يعترض عليك كل الفلاسفة "الجدد". فلماذا تجرؤ على التفكير بأنه 'نظرًا لأن بعض الأجسام تبدو كبيرة لحيوان ما، ومتوسطة لآخر، وصغيرة جدًا لثالث، يجب أن أؤكد أنها بشكل عام ممتدة، على الرغم من أنني لا أعرف امتدادها المطلق؟'
>
> (Dictionary: *364–365*)

ويعرض هذا المقطع صحبة ما يلي من الملاحظة H من المقالة نفسها ارتيابيّة كاملة إزاء حقيقة الأشياء الخارجية:

> هناك نوعان من المبادئ الفلسفية التي تعلّمنا: الأول أن الطبيعة لا تفعل شيئًا عبثًا؛ والثاني، أنه لا جدوى من استخدام عدة مناهج فيما يمكن القيام به بوسائل أقل وبالسهولة نفسها. وبهذين المبدأين يمكن للديكارتيين الذين أتحدّث عنهم أن يؤكدوا أنه لا توجد أشياء؛ لأنه سواء كانت موجودة أم لا، فإن الله قادر بالقدر نفسه على تبليغ كل الأفكار التي لدينا. والقول بأن حواسنا تؤكّد لنا وجود الأشياء بأقوى الأدلة لا يشكل إطلاقًا إثباتًا لوجودها. ذلك أنها تخدعنا فيما يتعلق بكل الكيفيات المادية، بما فيها مقدار الأشياء، وحجمها، وحركتها؛ وحين نصدّقها بشأن هذه الكيفيات الأخيرة، فإننا مقتنعون تمامًا بأنه يوجد خارج أنفسنا العديد من الألوان والأذواق والكينونات الأخرى التي نسميها الصلابة والسيولة والبرودة والحرارة وما شابه ذلك، على الرغم من أنه لا واحدة منها موجودة خارج الذهن. فلماذا إذن يجب علينا أن نثق في حواسّنا فيما يتعلق بالامتداد، الذي يسهل ردّه إلى المظهر، تمامًا مثل اللون؟
>
> (Dictionary: *373*)

وهكذا يمكن قراءة بيل على أنه يعرض ارتيابيّة في الوجود المستقل للأشياء الحسّية بالإضافة إلى حجج على أن ما وصفه الفلاسفة "الحديثون" مثل ديكارت ولوك بالكيفيات الأولية مجرد مظاهر. وهذا هو نوع الارتيابيّة الذي يجادل فيلونوس بأن إصرار هيلاس على عالم مادي يفضي إليه. وعلى حد تعبيره في المبادئ:

> كل هذه الارتيابيّة تلزم عن افتراضنا وجود اختلاف بين الأشياء والأفكار، وأن الأولى لها قيام دون ذهن، أو غير مدرَكة. وكان من السهل التوسّع في الموضوع؛ وتبيان كيف أن الحجج التي يحث عليها المرتابون في جميع العصور إنما ترتهن لافتراض أشياء خارجية.
>
> وما دمنا ننسب وجودًا حقيقيًا لأشياء لا تفكر، بشكل متميز عن كونها مدرَكة، فإنه لا يستحيل علينا فحسب أن نعرف بالأدلة طبيعة أي كائن حقيقي لا يفكر، بل حتى أنه موجود. ولهذا نرى الفلاسفة لا يثقون في حواسهم، ويشكّكون في وجود السماوات والأرض، وفي كل شيء يرونه أو يشعرون به، حتى بالنسبة لأجسادهم.
>
> (Principles: I.87–8)

اللامادية، أو الرأي القائل بأنه لا وجود إلا لما يُدرك، أي ما يلخصه بركلي في الشعار الشهير "أن تكون هو أن تكون مدرَكًا" (*esse est percipi*)، يصبح حلًا للارتيابيّة في العالم الخارجي. وهو، بالتالي، يحوّل النتيجة الارتيابية إلى أساس إيجابي للمعرفة. ذلك أن افتراض وجود عالم خارجي هو الذي يقود إلى الارتيابيّة؛ ورفض هذا الافتراض يعني رفض الارتيابيّة أيضًا. والبحث عن المعرفة المعصومة يقود إلى المثالية عند بركلي. وكما سوف نرى في الفصل التالي، حتى هذا لا يكفي لجعل الفلسفة في مأمن من الارتيابية، لأن المشكلة لا تكمن في افتراض وجود عالم خارجي فحسب بل في الذهن نفسه.

ملخص الفصل 7

- كان بيير غاسيندي (1595-1655م) أحد الشخصيات المهمة في نشر البيرونية في القرن السابع عشر.
- طوّر غاسيندي نوعا من "الارتيابيّة العلمية".
- وطوّر رينيه ديكارت (1596-1650م) شكلًا جذريا من الارتيابيّة في العالم الخارجي في كتابه **تأملات في الفلسفة الأولى** الصادر عام 1641م.
- يُلخص كتاب ديكارت **مقالة في المنهج** المنشور بالفرنسية عام 1637م توظيف الارتيابيّة بوصفها منهجًا للبحث عن أساس جديد للفلسفة فيما يسميه فكرة الكوجيتو، أو فكرة أنا أفكر، إذن أنا موجود.
- تستند الحجج التي يستخدمها هذا الكتاب على الأوهام والأحلام وشيطان ماكر.
- الفكرة هي أن ما يمكن أن يدعو إلى الشكّ لا يمكن أن يكون أساسًا معصومًا للمعرفة والعلم.
- يطوّر ديكارت حجّة تعتبر الله ضامنًا لحقيقة الإدراكات المعرفية الواضحة والمتميزة.
- يعتقد ديكارت، مثل أوغسطين وهنري الغنتي، أنه من خلال الثقة في الله والإيمان به يمكننا اكتساب معرفة عن العالم الخارجي.
- سيمون فوشي (1644-1696م) وبيير دانيال هويت (1630-1721م) مفكّران مرتابان جاءا بعد ديكارت.
- طوّر بيير بيل (1647-1706م) ارتيابيّة عالية في أجزاء من **قاموس تاريخي ونقدي** ذائع الصيت.

- هاجم بيل فكرة ديكارت المتعلقة باعتبار الله ضامنًا للمعرفة. قد يكون الله مضلًّا وعاجزًا عن تأدية الدور الذي ينوطه به ديكارت.
- اعترض بيل على التمييز بين الكيفيات الأولية والثانوية، وجادل، في عدة مواضع، بأن الكيفيات الأولية هي أيضًا ذاتية وتعتمد على مدرِك.
- طوّر جورج بركلي (1685-1753م) مثاليته في صورة ردٍ جزئي على حجج بيل الارتيابيّة.
- يرى بركلي أن الارتيابيّة والإلحاد هما المشكلتان الرئيسيان اللتان يلزم الفلسفة مواجهتهما.



قراءات إضافية

ترجمات إلى الإنجليزية

Bayle, Pierre, *Historical and Critical Dictionary: Selections*, trans. R. Popkin, Indianapolis, IN: Hackett, 1991.

(لا توجد ترجمة إنجليزية حديثة كاملة لقاموس بيل. هذه مختارات وترجمة أنجزها بوبكن. وهي تحتوي على المقالات الأكثر أهمية للارتيابيّة.)

Berkeley, George, *Philosophical Works Including the Works on Vision*, ed. M. Ayers, London: Everyman, 1975 .

(طبعة مفيدة جداً لأعمال بركلي الرئيسة.)

Berkeley, George, *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, ed. D. Jacquette, Peterborough, ON: Broadview Press, 2013 .

(طبعة جديدة وموثوقة لحوارات بركلي، وتحتوي أيضًا على مقدّمة جيّدة.)

Descartes, René, *The Philosophical Writings of Descartes*, 2 vols., trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1984–1985. (This is the standard translation into English of Descartes' philosophical works).

(الترجمة القياسية إلى الإنجليزية لأعمال ديكارت الفلسفية.)

مصادر مهمة أخرى

Alanen, L., *Descartes's Concept* of *Mind*, Harvard, MA: Harvard University Press, 2003 .

(إسهام مهم في إعادة قراءة فلسفة ديكارت، تنأى عن وجهة النظر التي ترى أن انشغاله الرئيس كان الارتيابيّة والإبستيمولوجيا، وتقرّ أن انشغاله كان منصبا على وضع أساس لتصوّر جديد في الذهن.)

Carriero, J , *Between Two Worlds: A Reading of Descartes's Meditations*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.

(أحد أكثر التأويلات الجديدة الأكثر أهمية لمجمل كتاب تأملات.)

.Lennon, T , *Reading Bayle*, Toronto, ON: Toronto University Press, 1999

(أحد أفضل المقدمات لحياة بيل وأعماله.)

Lennon, Thomas M. and Michael Hickson, "*Pierre Bayle*", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), ed. Edward N. Zalta, https://plato.stanford.edu/ archives/win2017/entries/bayle./

Pappas, G., "Berkeley and Skepticism", *Philosophy and Phenomenological Research*, LIX:1 (1999): 133–149 .

(تناقش هذه المقالة علاقة بركلي بالارتيابية والإلحادية. كما تنظر في نوع الحل الذي تقدمه مثالية بركلي للمشكلة الارتيابيّة.)

Popkin, R., "Berkeley and Pyrrhonism", *The Review of Metaphysics*, 5:2 (1951): 223–246

(يجادل بوبكن في هذه المقالة بأن بيل كان بيرونيًا وبأنه كان هناك تأثير للبيرونية على بركلي.)

Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979 .

(نقد قوي للفلسفة ينطلق من قراءة لديكارت.)

Stroud, B., *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford: Oxford University Press, 1984 .

(المعالجة الفلسفية الأكثر أهمية للارتيابيّة الديكارتية في الفلسفة المعاصرة. وسوف نعود إليها في الفصل 11.)

الفصل الثامن

8

ارتيابيّة هيوم وهيوم حول الارتيابيّة

لعلّه لم يكن أحد على صلة وثيقة بالارتيابيّة في الفلسفة الحديثة بقدر ما كان ديفيد هيوم (1711-1776م). وكان معاصروه يعتبرونه مرتابًا، لكن النظرة إليه تغيّرت قليلًا في الأوساط البحثية الحديثة، حيث أصبح يُعتبر بشكل أساسي مفكّرًا براغماتيًّا ومفكّر فهم مشترك. وقد تأثر هيوم بشدة بالنقاشات الارتيابيّة في عصره، لكنه طوّر نمطه الخاص من الحجج الارتيابيّة التي كان لها تأثير دائم على الفلسفة اللاحقة.

ولد هيوم عام 1711 في إدنبرة، إسكتلندا، وهو ينحدر من "عائلة صالحة"، على حد تعبيره في مقالة سير-ذاتية، **حياتي الخاصة** (*My Own Life*). ويبدو أنه يقصد أنها كانت عائلة لها صلات جيّدة، ولكنّها، كما أكّد مرارًا، ليست بأي حال عائلة ثرية؛ وعلى الرغم من أنه كان لديها ما يكفي من الوسائل لإرساله إلى جامعة إدنبرة لدراسة القانون والأعمال، فإنه فضّل دراسة اللغات وكلاسيكيات الفلسفة. وبعد محاولة فاشلة في أن يصبح تاجرًا، انتقل إلى فرنسا عام 1735م، حيث أمضى ثلاث سنوات في لا فليش، وهي المدينة الصغيرة نفسها التي التحق فيها ديكارت بالمدرسة اليسوعية الشهيرة قبل قرن من الزمان. وكانت المدرسة والدير موجودين في زمن هيوم، ويبدو أنه تمكّن من الوصول إلى مكتبتهما الثريتين.

وكان هيوم كتب خلال هذا الفترة أشهر أعماله، رسالة في الطبيعة البشرية (*A Treatise on Human Nature*)، التي نُشرت عند عودته إلى إنجلترا في عام 1738م. آنذاك لم يزل هيوم فتى يافعا، حيث بلغ من العمر 27 عامًا. وقد استمر طيلة حياته يدافع عن الأفكار الرئيسة التي ينطوي عليها هذا الكتاب. وعلى الرغم من أنه كان لهذا العمل تأثير هائل على الفلسفة، لم يحفل به معاصروه كثيرًا. وعلى حد تعبيره، "ولد ميتا من المطبعة." وقد كتب لاحقًا يقول إنه كان معيبًا من الناحية الأسلوبية وطموحًا للغاية من حيث النطاق.

وفي عام 1741م، نشر مقالات أخلاقية وسياسية (*Essays, Moral and Political*)، الذي يغطي بعض أجزاء رسالة التي أُستبعدت عند النشر. وقد حظي بنجاح أكبر، وتمكن هيوم من نشر طبعة ثانية منها بالإضافة إلى مجموعة ثانية من مقالات في العام التالي. وقد شجعه ذلك على التقدم بطلب للحصول على كرسي الفلسفة الأخلاقية في جامعة إدنبرة التي افتتحت عام 1742م، لكنّه لم ينجح – جزئيًا بسبب مخطوطة متداولة على نطاق واسع جادلت بأنه كان يروّج للإلحادية وينكر لامادية النفس البشرية.

وبعد التخلي عن فكرة العمل الأكاديمي، تولّى هيوم مناصب إدارية مختلفة في الحكومة، ما أعاده مرة أخرى إلى فرنسا فضلًا عن فيينا وتورين، حيث عمل

مساعدًا للجنرال سانت كلير. غير أنه تمكّن في عام 1748م من إعادة صياغة حججه في الجزء الأول من **رسالة** في كتاب جديد، سمّي في البداية **مقالات فلسفية حول الفهم البشري** (*Philosophical Essays Concerning Human Understanding*)، ثم سمّي لاحقا **بحث حول الفهم البشري** (*An Enquiry Concerning Human Understanding*). وفي هذا الكتاب، لم يعد يحاول إخفاء آرائه حول الدين، وبدأت ارتيابيته تجاه الدين تظهر بشكل كامل. وإذا كان لنا أن نصدّق هيوم نفسه، فإن هذا العمل لم يلق قبولًا أفضل من **رسالة**. على ذلك، بدأت أعماله الفلسفية تصبح موضوعًا للنقاش في نهاية أربعينيات القرن الثامن عشر وبداية خمسينياته. وفي عام 1750م، نشر طبعة ثانية من **بحث** وفي عام 1751م قدّم نسخة منقحة من الجزء الثالث من **بحث** أسماها **بحث في مبادئ الأخلاق** (*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*)، الذي وصفه بأنه، بالنسبة إلى جميع ما كتب، "الأفضل بشكل لا يضاهى، لكنه جاء إلى العالم دون أن ينتبه له أو يلحظه أحد".

في عام 1752، تولّى منصب القيّم على مكتبة "كلية المحامين" في إدنبرة. آنذاك شرع في كتابة تحفته **تاريخ إنجلترا** (*History of England*). وقد صدر المجلد الأول، وهو المجلد الخامس بالفعل، في عام 1754م وغطّي فترة جيمس الأول (1603-1625م) وتشارلز الأول (1625-1649م) حتى تأسيس الكومنولث تحت قيادة أوليفر كرومويل. وقد أصبح العمل مثيرا إلى حد كبير للجدل. وعلى الرغم من شعوره بالإحباط إلى حد ما، واصل الكتابة، وفي عام 1757، نشر المجلد السادس، الذي يغطّي الحوادث من الكومنولث حتى جيمس الثاني (1685-1688م)، وفي عام 1759م نشر المجلدين الثالث والرابع، وهما تأريخه لأسرة تيودور. وفي عام 1762م، أنهى العمل بالمجلدين الأول والثاني اللذين يحتويان على حوادث من غزو يوليوس قيصر حتى صعود هنري السابع عام 1485م.

وقد حقق **تاريخ إنجلترا** نجاحًا هائلًا وجعله "مترفًا"، حسب وصفه في

حياتي الخاصة. غير أنه لم ينسحب من الحياة العامة، بل قبِل المزيد من المناصب الإدارية، سكرتيرًا للورد هيرتفورد في باريس، والسفير في فرنسا، ووكيلًا لوزارة الخارجية للإدارة الشمالية. وفي عام 1769م، استقر في إدنبرة من أجل "انسحابه الفلسفي"، بعد أن كوّن ثروة هائلة، وتوفي عام 1776م. وقبل ذلك، نشر **التاريخ الطبيعي للدين** (*The Natural History of Religion*) عام 1757م، وبعد وفاته، نُشر عمله **محاورات حول الدين الطبيعي** (*Dialogues Concerning Natural Religion*). وجميعها تحتوي على تفسيره الأخير والأهم للدين.

سوف نتناول في هذا الفصل، بشكل أساسي، علاقة هيوم بالارتيابيّة واستخدامه لها في أعماله الفلسفية الرئيسة. وتحتل الارتيابيّة موقعا مهمًا في كل من **رسالة** و**بحث** الأول. وكان هناك بعض الجدال العلمي حول ماهية العلاقة بين هذين العملين. وقد ظلّ هيوم يؤكّد أن **بحث** يمثّل تفكيره الناضج وأن **رسالة** كانت عملًا شابًا يفضّل عدم قراءته. ومع ذلك، فإن المقارنة بين الاثنين تُظهر أنه لا يوجد إلا القليل جدًا من الاختلاف الجوهري بين العملين. **بحث** أسهل على القراءة ووجهة النظر التي يطوّرها متيسرة للفهم بشكل أكبر، لكنّه يعرض إلى حد كبير الرؤية الفلسفية نفسها بتفاصيل أقل بكثير. وسوف يعتمد العرض هنا، في المقام الأول، على **بحث** لكننا سوف نستخدم أيضًا **رسالة** لاستكمال العرض التقديمي. وسوف ننهي بمناقشة موجزة حول وجهة نظر هيوم في الدين وعلاقتها بالارتيابيّة.

ارتيابيّة هيوم

لم يكن هيوم منشغلًا بالفلسفة الطبيعية أو العلم؛ بل انصب انشغاله على الطبيعة البشرية. وقد انهمك في تطوير تفسير طبيعاني، جديد، لطبيعتنا البشرية يمتد من الإدراك المعرفي إلى الفلسفة الأخلاقية. وقد قال صراحةً إنه يريد أن يفعل للطبيعة البشرية ما فعله نيوتن من أجل الطبيعة. وتتمثل نقطة انطلاق هذه الفلسفة أو العلم الجديد في الإدراكات، فهي، حسب هيوم، ما يُعطى للذهن

ويجب على كل تقصٍ فلسفي للعقل أن يبدأ من الذهن. ويقسّم هيوم الإدراكات استنادا على اختلافاتها، إلى انطباعات حية أقوى؛ وأفكار مشتقة من الانطباعات. ويمكن أيضًا تكوين الأفكار من عدة انطباعات بحيث لا ينتج عن ذلك تطابق مع انطباع فعلي واحد. ومن أمثلته على ذلك 'الجبل الذهبي'، المؤلَّف من انطباعات حول 'الذهب' و'الجبل'، ولكن الفكرة الناتجة عن هذه التركيبة لا تتطابق مع أي انطباع واحد. ويبني هيوم على تقليد نابع مباشرة من ديكارت في استخدامه لمفهوم 'الفكرة'، لكنّه يوظفه بشكل مختلف بعض الشيء. وفي نهاية القسم الثاني من بحث، يذكرنا بأهمية البداية البسيطة والبريئة لمشروعه الفلسفي، حيث يقول:

> ولهذا، حين نشكّ في أن مصطلحًا فلسفيًا يُستخدم بدون أي دلالة أو فكرة (كما يحدث كثيرا) فإننا نحتاج إلى أن نحدد الانطباع الذي استُمدّت هذه الفكرة المفترضة؟ وإذا كان من المستحيل تحديد أي منها، فسوف يكون ذلك بمثابة تأكيد لشكوكنا.

(Enquiry: 76)

وهذا يعني أنه يجب تقسيم أي فكرة فلسفية مركبة، أو غيرها، إلى انطباعاتها الأساسية، وإذا اكتشف المرء عند القيام بذلك أن الفكرة لا تتطابق مع أي انطباع، فهذا يثبت أنها مجرد بناء فكري لا أساس له في الواقع، تمامًا مثل الجبل الذهبي.

ويُعدّ هيوم، وفق تسميات الفلاسفة، ذا نزعة إمبيريقية، أي أنه يعتقد أن مأتى جميع الاعتقادات والمعارف، وكل محتوى ذهني، هو الحواس، أي أنه يستند، بلغة هيوم، على الانطباعات. ولا توجد في الذهن انطباعات وأفكار فحسب، بل توجد فيه أيضًا قواعد تُدمج وفقًا لها الأفكار أو تُربط ببعضها البعض. وهذه القواعد نفسية بمعنى أن هذه هي الطريقة التي نميل بها نحن البشر إلى تنظيم أفكارنا أو طريقة تفكيرنا. وبهذا المعنى، فهي أيضًا إمبيريقية وقابلة للاكتشاف؛

وليست فطرية بأي معنى من المعاني. ويزعم هيوم أنه اكتشف هذه القواعد، وتحديدا، علاقات التشابه، والتجاور، والسببية. إذا ظهرت لك صورة لصديقتك الأولى، فمن الطبيعي أن تفكّر فيها عندئذ، لأن الصورة تشبهها. أيضًا، قد تجعلك هذه الصورة تفكّر في الحفلات التي أقيمت في منازل الأصدقاء في الثمانينيات، لأنها كانت متجاورة زمانيا مع صديقتك في ذلك الوقت، ولعلّك تتذكر شجرة بعينها قبّلتها تحتها للمرة الأولى، لأنها متجاورة مكانيًّا مع صديقتك. والسببية تعمل في الاتجاهين، من السبب إلى النتيجة ومن النتيجة إلى السبب. فقد يجعلك التفكير في الصديقة تفكّر في والدها وقد يجعلك التفكير في والدها تفكّر فيها. ويعتقد هيوم أن السببية هي أقوى قاعدة للارتباط، فهي تؤسّس الارتباطات بين الماضي وبين الحاضر وبين المستقبل.

وقد نوقشت قواعد تجميع الأفكار في القسم الثالث من بحث وفي القسم الرابع المعنون: "شكوك ارتيابيّة بشأن عمليات الفهم". ويبدأ هيوم هذا القسم بالتمييز بين ما يسميه علاقات الأفكار وأمور الواقع. والمثل على الأولى هو الرياضيات ومجالاتها الدراسية، كالهندسة والحساب. ويقول هيوم إن: "الافتراضات من هذا النوع قابلة للاكتشاف بمجرد إعمال عمليات التفكير". ومع ذلك، فإن أمور الواقع من نوع مختلف ولا يمكن أبدًا أن تكون أدلتنا على حقيقتها قوية قوة الأدلة على علاقات الأفكار، لأن "عكس كل أمر واقعي يظل ممكنًا، إذ لا يمكن أبدًا أن يعني تناقضًا." ويذكر هيوم مثل 'الشمس لن تشرق غدًا'، وهو أمر مفهوم بذاته تمامًا ولا يمكن أن يؤدي إلى تناقض، تمامًا كما لا يمكن لنفيه 'الشمس تشرق' أن يُحدث تناقضا. ويذكّرنا أسلوب هيوم في الإشارة إلى التمييز بين علاقات الأفكار وأمور الواقع بشيء مماثل قاله يوحنّا السيلسبوري ونيكولاس أوتريكورت، كما رأينا في الفصلين 3 و5.

ويزعم هيوم كذلك أن كل حجاج عقلي حول أمر واقعي مؤسّس على السببية. وجميع الأسباب التي يمكن تقديمها حول أمر واقعي هي أمور أخرى تتعلق بالوقائع. وللبحث في هذا، يعاين مفهوم السببية. وباتّباع هذا الأسلوب في

التفكير، يشير إلى أن "السبب والنتيجة قابلان للاكتشاف، ليس بالعقل بل بالخبرة ". ومع ذلك، لا يوجد شيء في السبب يقترح النتيجة التي سوف ينتجها. يقول هيوم:

> عندما نفكر بشكل قبلي، وننظر ببساطة في موضوع أو سبب ما، كما يبدو للذهن، وبشكل مستقل عن كل الملاحظات، فإنه لا يمكنه أبدًا أن يوحي لنا بفكرة حول أي موضوع مميز، مثل نتيجته؛ ناهيك بأن يبيّن لنا الاقتران الذي لا تنفصم عراه بينهما.

(Enquiry: *93*)

السبب والنتيجة شيئان منفصلان والواحد منهما لا يخبرنا بأي شيء عن الآخر، أي أننا لا نستطيع أن نفكّر في أي استنتاج حول أحدهما بناءً على ملاحظة الآخر. ويضيف هيوم:

> لقد وجدت أن مثل هذا الشيء كان دائمًا مصاحبًا لهذه النتيجة، وأتوقّع أن الأشياء الأخرى، التي تبدو في المظهر، متشابهة، سوف تصاحَب بنتائج مماثلة. ... ولكن إذا أصررت على أن الاستدلال ينشأ عن سلسلة من الحجاج العقلي، فلترني إياه. ذلك لأن الاقتران بين هذه القضايا ليس حدسيًّا.

(Enquiry: *95–96*)

قد نلحظ أن النتيجة تعقب السبب، وقد نتذكّر أن هذا النوع من السبب كان له مثل هذه النتيجة في لحظة سابقة، ولكن لا يمكننا اشتقاق أي شيء من هذا. ويشير هيوم إلى أنه "من الأسباب التي تبدو متشابهة، نتوقّع نتائج مماثلة". لكن هذا توقّع نفسي لا يدعمه شيء في الواقع، فقد تكون له هذه المرة نتيجة معاكسة. وفي قياس مماثلة متكلّف إلى حد ما، ينطبق بشكل أفضل في زمن هيوم قبل اكتشاف التبريد، يقول إنه "ليست هناك أشياء أكثر شبهًا ببعضها البعض مثل البيض؛ ومع ذلك لا أحد يتوقع، بسبب هذا التشابه الظاهر، المذاق والنكهة

نفسها في كل منها". وعلى الرغم من أن لدينا هذه التوقعات فيما يتعلق بالسبب والنتيجة، فإنها لا تستند إلى أي شيء في الواقع، لأنها مجرد توقعات وهيئات ذهنية نفسية.

بناءً على هذا الحجاج العقلي البسيط، يخلص هيوم إلى ارتيابيته الشهيرة حول السببية والاستقراء. على منوال أوتوكورت، يفصل هيوم السببية عن العقل ويبيّن أنه لا يمكن إثبات أي شيء حول السبب والنتيجة على طريقة تفكير أرسطو. وكما أشار كلاهما، لا يوجد تناقض في توقع تأثير معاكس من سبب لوحظ في السابق. وبالتالي لا يمكن أن تكون هناك براهين حول أشياء لها علاقة بأمور الواقع. وعلى منوال أوتوكورت أيضًا، يعتقد هيوم أن مجرد الحجاج العقلي الاحتمالي هو ما ينطبق على هذا المستوى.

وتنبع ارتيابيّة هيوم في الاستقراء من ارتيابيته في السببية. والمبرر الذي يحول دون الحجاج العقلي من السبب إلى النتيجة، هو الذي يحول دون الحجاج من الأسباب الملاحظة إلى نتيجة مستقبلية. ولهذا، لا يُهمّ عدد المرات التي لاحظنا فيها أن هذا النوع من السبب قد أفضى إلى نتيجة بعينها، فإنه لا يشكّل مبررًا لاستنتاج أن هذه النتيجة سوف تكون مثل سابقاتها. ليس هناك أساس في السببية للقفز من بعض النتائج إلى جميع النتائج المستقبلية لمثل هذه الأسباب، لأنه لا توجد استنتاجات أو حجج صحيحة على مستوى أمور الواقع. ومرة أخرى، موقف هيوم مماثل لموقف أوتريكورت، وحتى موقف بوريدان وابن تيمية.

يمكن أيضًا العثور على هذه الحجج في القسم الرابع من بحث كما يمكن العثور عليها في رسالة. ففي كليهما، يطوّر هيوم بمزيد من التفصيل فكرة الاقتران الضروري بين السبب والنتيجة. وهو يتساءل في رسالة: "ما فكرتنا حول الضروري عندما نقول إن شيئين مقترنان بالضرورة معًا؟" ويمضي في تقصٍ مفصل، يتضمن نقاشات مفاهيم فلاسفة آخرين حول السبب والنتيجة، لكنّه يخلص إلى أن فكرة الضرورة المتضمّنة في العلاقة بين السبب والنتيجة ليست

سوى فكرة اقتران ثابت. ما يحدث هو أننا نلاحظ تشابهًا دون انقطاع، وتعاقبًا، وتجاورًا بين السبب والنتيجة، وهذا هو الذي يؤدي إلى نشوء فكرة أن هناك بعض الضرورة أو القوة متضمنة في العلاقة بين السبب والنتيجة.

بعد ذلك يُطلق على الشكّوك الارتيابيّة في القسم الرابع من بحث ما يسميه 'حلًا ارتيابيًا' في القسم الخامس. ويحاول هيوم فيه أن يقول شيئًا إيجابيًّا عن علاقة السببية، فهو لا يريد أن ينتهي بمجرد شكّ سلبي. وقد استعار الحلّ من المؤلّفين المرتابين القدماء. ويبدأ القسم الخامس بالإشارة إلى المرتابين الأكاديميين. يقول هيوم:

> يتحدث الأكاديميون دائمًا عن الشكّوك، وتعليق الأحكام، ومخاطر التسرع في التحديدات، وحصر تحقيقات الفهم في حدود ضيقة جدًّا، والتخلي عن كل التخمينات التي لا تقع ضمن حدود الحياة والممارسة المشتركة. ... ولا داعٍ للخوف من أن هذه الفلسفة، في الوقت الذي تسعى فيه إلى قصر أبحاثنا على الحياة المشتركة، سوف تقوض حجاج الحياة المشتركة وتذهب بشكوكها إلى حد تقويض كل الأفعال.

(Enquiry: *102*)

يتبنّى هيوم هنا الارتيابيّة الأكاديمية ويستخدمها في صياغة حلّه للارتيابيّة التي طوّرها في القسم الرابع من بحث. وتصوّره متأثر ببيل. والمبدأ الذي يشتقّه من الارتيابيّة القديمة هو المبدأ المتعلق بالعادات والأعراف، الذي سبق لنا أن ربطناه في هذا الكتاب بالبيرونية أساسًا. ويضيف هيوم:

> لأنه عندما ينتج عن تكرار أي فعل أو عملية ميل إلى تجديد الفعل أو العملية نفسها، دون أن يكون مدفوعًا بأي حجاج عقلي أو عملية فهم؛ نقول دائمًا إن هذا الميل هو من تأثير *العادة*.

(Enquiry: *103*)

المبدأ الإيجابي في الذهن الذي يرشدنا في ملاحظاتنا عن السبب والنتيجة، ويجعل من الممكن لنا أن ننظر إلى العالم على أنه منظّم ومنسّق، ليس سوى العادة.

والعادة مبدأ عملي عند هيوم، تمامًا كما كانت عند المرتابين القدماء. وهي ما يمكّن المرتاب من العيش في مجتمع دون أن يقبل أو يؤكد أشياء عن العالم. يقول هيوم:

> العادة إذن هي مرشد الحياة البشرية. وهذا المبدأ وحده، هو الذي يجعل تجربتنا مفيدة لنا، ويجعلنا نتوقع للمستقبل سلسلة أحداث مماثلة لتلك التي ظهرت في الماضي. وبدون تأثير العادة، نصبح جاهلين تمامًا بكل أمور الواقع التي تتجاوز ما هو متاح بشكل مباشر للذاكرة والحواس.
>
> (Enquiry: *104*)

وتصبح العادة بالنسبة إلى هيوم مبدأ لا غنى عنه في الحياة الإنسانية. وهو يحاجج على النحو التالي:

> إذا سألتُك، لماذا تصدّق أي أمر بعينه من أمور الواقع، لديك ارتباط به، يجب أن تعطيني سببًا عقليًا ما؛ وهذا السبب سوف يكون حقيقة أخرى، مرتبطة به: ولكن بما أنه لا يمكنك المضي قدمًا بهذا الأسلوب، إلى ما لانهاية، يجب عليك في آخر الأمر أن تنتهي عند حقيقة ما موجودة في ذاكرتك أو حواسك؛ أو يجب أن تقر، بأن اعتقادك لا أساس له إطلاقًا.
>
> (Enquiry: *105*)

لا يمكن أن يكون السبب العقلي لأي اعتقاد بشأن أمر من أمور الواقع سوى أمر آخر من أمور الواقع، ولكي يكون لاعتقادي أي أساس، يجب أن يتوقف في

موضع ما، ولكن هذا لا يمكن أن يكون إلا في تذكّر أن هذا هو الحال عادة، أي، في فكرة ما عن العادة. ويضيف هيوم:

> كل اعتقاد بأمر من أمور الواقع أو بوجود واقعي مشتق فحسب من شيء مَثُل أمام الذاكرة أو الحواس، مع اقتران اعتيادي بينه وبين شيء آخر.

(Enquiry: 105)

وبالتالي، يعد الاقتران الاعتيادي أساسا للاعتقادات المتعلقة بأمور الواقع. إذا وجدتُ في عدة مناسبات أن نار المخيم حارة أو أن الثلج في الشتاء بارد، ولاحظتُ أن هناك اقترانًا ثابتًا بينهما، أي بين ألسنة اللهب وبين الحرارة، وبين الثلج وبين البرودة، سوف أقتنع بحكم العادة بأن أتوقع هذا وأن أعتقد أن هذا هو الحال، كما أن الكيفيات التي تكون من قبيل الحرارة أو البرودة توجد وتسلك كما لو كان هذا هو الحال. ويعتقد هيوم أن هذه نتيجة ضرورية لوضع أنفسنا وأذهاننا في مثل هذه الظروف.

والاعتقاد عند هيوم ليس هو نفسه كما عند الرواقيين أو عند العديد من المفكّرين الآخرين، أي، نتيجة قبولنا الطوعي لقضايا نعتبرها صادقة بشأن العالم. هيوم أكثر تواؤمًا مع المرتابين القدماء. لقد رفض الأكاديميون، كما رأينا في الفصل الثاني، مفهوم الاعتقاد الذي دافع عنه الرواقيون، واقترحوا أنه لا ينبغي للمرء القبول، بل يجب عليه الإمساك عن الموافقة أو تعليق الحكم، بسبب تكافؤ المظاهر. وحسب هيوم تسفر العملية الموصوفة في الفقرة السابقة عن تشكيل اعتقاد، ولكن ليس بسبب القبول. ما يسميه الاعتقاد هو ببساطة الموقف الذهني الذي أوجدته العملية. والاعتقاد عنده لا يتعلق بالقبول، ولكنّه موقف ذهني يمثّل المحصلة النهائية لعملية ذهنية بعينها. وهو لا يحدث بفعل طوعي؛ بل هو شيء يحدث لنا أو بالأحرى شيء نختبره. وقد تأثّر هيوم بسكتوس، الذي طوّر، كما رأينا في الفصل الأول، مفهومين منفصلين للاعتقاد. وهناك مجموعة كاملة من

القضايا والمشكلات المرتبطة بهذا التصوّر للاعتقاد، نوقشت تقريبًا منذ لحظة صياغتها، ولكن المقام يضيق بالتفصيل في هذا الأمر.

ويمكن عرض المزيد من الإيضاح للارتيابيّة الهيومية عبر إلقاء نظرة على فكرتين أخريين يعرضهما هيوم لتدقيقه الارتيابي. وهذان هما التصوّر السائد للذهن في عصره، الذي كان يعتبر النفس البشرية خالدة، وتصوّر سائد بالقدر نفسه في الهوية الشخصية، دافع عنه أوغسطين وديكارت. وقد طُورت الحجج ضد هذه الأفكار، في المقام الأول، في رسالة. وتتمحور الحجّة ضد خلود النفس حول عدم قدرتنا على تكوين انطباع حول الجوهر. يقول هيوم:

> ولكن بالإضافة إلى أن الذهن يعمل تحت كل الصعوبات نفسها، فإنه مثقل بصعوبات أخرى، تعتبر خاصة بذلك الأمر. ذلك أن كل فكرة مستمدة من انطباع سابق، ولو كانت لدينا أي فكرة عن جوهر أذهاننا، لكان لدينا أيضًا انطباع عنها؛ وهذا أمر يصعب، إن لم يستحل، تصوّره. إذ كيف يمثل الانطباع جوهرًا ما بطريقة مغايرة للشبه به؟ وكيف يمكن للانطباع أن يشبه الجوهر، لأنه، وفقًا لهذه الفلسفة، ليس جوهرًا، وليس له أي من الكيفيات أو الخصائص المميزة للمادة؟
>
> (Treatise: *153*)

ومثل العديد من الفلاسفة قبله، وكما رأينا في مناقشتنا لسانتيز في الفصل السادس، يبدو أنه من المستحيل تصوّر أو، حسب تعبير هيوم، تكوين انطباع عن جوهر ما. وإذا لم يكن هناك أساس لما يسمّيه الفلاسفة جوهرًا، فما جدوى مناقشة ما إذا كان هذا الجوهر ماديًا أم لاماديًا؟ بدلًا من ذلك، يطرح هيوم وصفًا نفسيًا لسبب ميلنا إلى استنتاج وجوب وجود الجواهر:

> عندما نتتبع شيئًا ما بشكل تدريجي في تغيراته المتعاقبة، فإن التقدم السلس للفكر يجعلنا ننسب هوية للتعاقب؛ ... وعندما

> نقارن وضعها بعد تغيّر معتبر، فإن تقدّم الفكر يتوقف؛ بما يجعلنا نعرف فكرة التنوع: وللتوفيق بين أي تناقضات فإن الخيال يميل إلى التظاهر بشيء غير معروف وغير مرئي، يفترض أنه يستمر على حاله في ظلّ كل هذه الاختلافات؛ وهذا الشيء غير المفهوم يسميه جوهرًا، أو مادة أصلية وأولى.
>
> (Treatise: *146*)

ما نسميه جوهرًا ليس سوى فكرة فرضها علينا إدراك بعض الاستمرارية عبر الوقت. وليس لدينا أي مبرر لهذا عدا هذا الإدراك، وبالتالي، لا يوجد سبب للاعتقاد في وجود الجواهر، ناهيك بوجود جواهر لامادية.

وتسير الحجّة ضد الهوية الشخصية بطريقة مماثلة. ما الهوية أو الوحدة التي نتصوّرها بين انطباعاتنا؟ نحن لا نتصوّر أي موضوع مطابق لها، لأن كل ما لدينا هو حزمة من الانطباعات. يقول هيوم في رسالة:

> قد أجرؤ على أن أؤكد لبقية الجنس البشري، أنهم ليسوا سوى حزمة أو تشكيلة من الإدراكات المختلفة، المتلاحقة بسرعة لا يمكن تصوّرها، وهي في حالة تدفق وحركة إدراكية. ولا يمكن لأعيننا أن ترمش دون أن تتغير إدراكاتنا. ولا يزال تفكيرنا متغيّرًا أكثر من نظرنا؛ وكل حواسّنا وقدراتنا الأخرى تسهم في هذا التغيير؛ كما لا توجد أي قوة واحدة لدى النفس، تظل على حالها دون تغيّر، حتى للحظة واحدة. والذهن هو نوع من المسرح، الذي تعرض فيه إدراكات متلاحقة؛ تمرّ، وتعاود المرور، وتنأى بعيدًا، وتختلط في مجموعة متنوّعة لا حصر لها من المواقف والأوضاع. ومن الراجح ألا تكون هناك بساطة في ذلك في أي وقت من الأوقات، كما لا يوجد تماه [هوية] في

الاختلاف؛ مهما كان نزوعنا الطبيعي إلى تخيل تلك البساطة وذلك التماهي [الهوية].

(Treatise: *165*)

هذا مقطع شهير يستنتج أننا لسنا سوى حزمة من الإدراكات. ومأتى النتيجة هو ملاحظة هيوم البدئية حول الانطباعات والأفكار، التي تفضي إلى رفض موقفين فلسفيين مشهورين وتقليديين، وهما الموقف القائل بأن النفس لامادية والموقف المتعلق بهويتنا الشخصية أو فكرة الوحدة وراء هذه الإدراكات. وكما يشير في نهاية الجزء الأول من كتابه بحث، فإن مبادئ فلسفته سوف تتغلب على اللاهوت والميتافيزيقا، وعلينا أن نسأل أنفسنا عن جميع الكتب: "هل تحتوي على أي حجاج عقلي مجرد يتعلق بالكمية أو العدد؟ لا. هل تحتوي على أي حجاج تجريبي يتعلق بأمور الواقع أو بالوجود؟ لا. فلتلق بها في النيران، لأنه لا يمكن أن تحتوي إلا على السفسطة والوهم " (*Enquiry*: 220). وكما سوف نرى في الفصل التاسع، سوف يكون لهذا الأسلوب في رفض الميتافيزيقا التقليدية تأثير عميق على إيمانويل كانط.

هيوم حول الارتيابيّة

عرضنا أعلاه ما يفضّل تسميته 'ارتيابيّة هيوم'. وهي تشكل جزءًا أساسيًا من فلسفته وقد أسبغت عليه أيضًا سمعة كونه مرتابًا بين معاصريه. ومع ذلك، فقد كتب هو بنفسه أيضًا على نطاق واسع عن الارتيابيّة. ويمكن العثور على أحد أهم هذه النقاشات في القسم الأخير (12) من الجزء الأول من بحث. ومجرد حقيقة أنه القسم الأخير أثار قلق الشرّاح، لأنه يعطي الانطباع بأن هيوم مرتاب أكاديمي من نوع ما. وعلى الرغم من أن مشروعه الفلسفي الشامل لا يبدو أنه مشروع مرتاب، على الأقل من منظور العديد من الشرّاح المعاصرين، فإنه يقول العديد من الأشياء الإيجابية حول ما يسميه الارتيابيّة الأكاديمية. فدعونا أولًا ننظر عن كثب فيما يقوله في القسم 12.

يأتي القسم بعد نقاش في القسمين 10 و11 حول المعجزات والعناية الإلهية، وهو ما يفسر لماذا يبدأ القسم 12 بالمقارنة بين الإلحادية والارتيابيّة؛ وعلى غرار بركلي، يرى هيوم أنهما مرتبطان وكلاهما يرى أن كليهما عدوّ للدين. السؤال الذي تناوله في القسم 12 هو: "ما المقصود بالمرتاب؟" وهو يقسّم في النهاية إجابته إلى أربع مجموعات لأنواع مختلفة من الارتيابيّة، وهي (1) الارتيابيّة الديكارتية، و(2) ارتيابيّة بيل وبركلي، و(3) البيرونية، (4) والارتيابيّة الأكاديمية.

تقترح ارتيابيّة ديكارت كما يفهمها هيوم شكًّا شاملًا، أي الشكّ ليس فقط في آرائنا ومبادئنا، بل أيضًا في قدراتنا الذهنية. لكن هيوم يعتقد أن الاتساق يعوز هذه الارتيابيّة:

> ولهذا، فإن الشكّ الديكارتي، إذا كان من الممكن أن يصل إليه أي كائن بشري (والواضح أنه غير ممكن) ميؤوس كليًّا من شفائه؛ ولا يمكن لأي حجاج عقلي أن يبلّغنا حالة التيقن والاقتناع بشأن أي موضوع.
>
> (*Enquiry*: 207)

يعتقد هيوم أن هذا النوع من الارتيابيّة، بمعناه المتطرف، يدحض ذاته. وعلى الرغم من أنه لا يوضح هذه الحجّة تمامًا، فقد فُهمت على أنها تعني أنه إذا كان هذا الشكّ العام ينطبق على كل شيء، فسوف ينطبق أيضًا على الارتيابيّة. إذا لم يكن لدينا أي أساس للاعتقاد في أي شيء، فلن يكون لدينا أساس للاعتقاد في الارتيابيّة. إذا كنتَ بيرونيًّا كلاسيكيًّا، فقد لا تجد تثريبًا على هذا، لكن الأمر يختلف مع هيوم. ولهذا فإنه يقترح أن هناك نسخة أخرى من هذا النوع من الارتيابيّة يمكن قبولها، وهي نقطة البداية لجميع النقاشات الفلسفية. وهي تنطوي على البدء في أي تقصٍ بوضع كل الأشياء قيد الفحص وتطهير أذهاننا من جميع الأحكام المسبقة. وهي ما يسمّيه بحثًا خالصًا.

تحتوي مناقشة هيوم لفلسفة ديكارت على بعض النقد الحاد لفلسفته بأكملها.

ويتشكك هيوم في إقحام الله في حجاج تأملات. ذلك أن استخدام الله كضامن لـ "صحة حواسّنا" هو أساس معيب، لأنه يبدو من المستحيل ألا تخطئ إطلاقًا، أي تصبح بهذه الطريقة "معصومة تمامًا من الخطأ"، لأن الله لا يمكن أن يكون مضلًّا حسب رؤية ديكارت. الخطأ مشكلة يتناولها ديكارت صراحة في التأملين الثالث والرابع. أيضًا، إذا كان العالم الخارجي مشكوكًا فيه على طريقة ديكارت، فكيف يمكن إثبات وجود الله وإثبات جميع صفاته؟ ويشير هيوم إلى ما يسمى بالدور الديكارتي، الذي سبق أن أشار إليه أرنولد كما لاحظنا، والمتمثلة في أنه إذا كان هناك حاجة إلى الله لضمان أن الأفكار الواضحة والمتميزة صحيحة، فكيف يمكن أن يثبت ديكارت أصلًا أن فكرة الإله الخيّر صادقة دون افتراض مسبق لوجود الله؟ ويتّضح هنا أن هيوم قارئ ثاقب البصيرة لديكارت.

النوع الثاني من الارتيابيّة الذي ناقشه هيوم مستمدّ من بيل وبركلي. ومن المثير للاهتمام أن هيوم يجمع بينهما ويقدمهما على أنهما مرتابّان. يقول هيوم في إحدى ملاحظاته:

> هذه الحجّة مستمدّة من الدكتور بركلي. وبالفعل، فإن معظم أعمال هذا المؤلف العبقري تشكل أفضل دروس الارتيابيّة، التي يمكن العثور عليها عند الفلاسفة القدامى والمعاصرين، ولا يُستثنى من ذلك بيل. على ذلك، فإنه يصرّح في صفحة العنوان (وبصدق كبير بلا شك) بأنه ألف كتابه ضد المرتابين وضد الملاحدة والمفكّرين الأحرار. ولكن يبدو من هذا أن كل حججه، التي يقصد بها خلاف ذلك، هي في الواقع ارتيابيّة صرف، وأنها لا تعترف بأي إجابة ولا تنتج أي قناعة. وتأثيرها الوحيد هو خلق حالة إدهاش مؤقت وتردد وإرباك، وهذه هي نتيجة الارتيابيّة.
>
> (Enquiry: *220–221*)

حسب هيوم، يستخلص بركلي الذي يتضح أن هيوم يقدّره تقديرًا عاليًا للغاية، أفضل الدروس من الارتيابيّة. وبشكل لا يختلف عن هيوم نفسه فإن هذا يعني البدء بالمظاهر، أي ما يسميه هيوم الانطباعات.

وسمة هذه الارتيابيّة هو رفض التمييز بين الكيفيات الأولية والثانوية. وكما يوضح هيوم:

> المقبول بصفة عامة من الباحثين المعاصرين، أن جميع الكيفيات المعقولة للأشياء، مثل صلب، ولين، وحار، وبارد، وأبيض، وأسود، مجرد كيفيات ثانوية، لا وجود لها في الأشياء نفسها، ولكنّها إدراكات للذهن، بدون أي نسخة أصلية أو نموذج خارجي تقوم بعرضه. وإذا كان هذا جائزًا فيما يتعلق بالكيفيات الثانوية، فأجدر أن يكون جائزًا فيما يتعلق بالكيفيات الأولية الخاصة بالامتداد والصلابة؛ ... ذلك أن فكرة الامتداد مستمدّة بالكامل من حواسّ البصر والشعور. وإذا كانت جميع الكيفيات، التي تدركها الحواس، موجودة في الذهن، وليس في الشيء، فيجب أن يطال الاستنتاج نفسه فكرة الامتداد ...
>
> (Enquiry: *211*)

يتقصّى هيوم هنا حجج بيل وبركلي ويبدو أنه يتفق معها. وهو لا يخلص إلى استنتاج بركلي الدوغمائي الذي ينكر وجود أشياء خارجية، لكنّه يوافق على أن كل الفلسفة يجب أن تبدأ مما يُعطى للذهن ويتيسر لنا الوصول إليه. يقول هيوم في رسالة:

> إن جوهر الأشياء الخارجية وتكوينها مبهمان تمامًا، ولهذا يلزمنا في حجاجنا، أو بالأحرى في التخمينات المتعلقة بها، أن نورّط أنفسنا في أحكام منافية للعقل. ولأن إدراكات الذهن معروفة تمامًا، ولأني توخّيت الحذر الذي يمكن تخيله في تكوين

> استنتاجات تتعلق بها، فقد كنت أتمنى دائمًا أن أبقى بعيدًا عن تلك التناقضات، الموجودة في سائر الأنساق.
>
> (Treatise: *237*)

هيوم ليس مثاليًا ذاتيًا يرفض العالم الخارجي، ولكنّه يقترح بدلًا من ذلك أن الفلسفة يجب أن تبتعد عن استخلاص النتائج حول هذا العالم وأن تقتصر على الانطباعات - وهو، بالتالي، يعلّق الحكم على طريقة المرتابين.

والنوع الثالث من الارتيابيّة الذي تناوله هيوم في هذا القسم من بحث هو ما يسميه البيرونية. ونظرته إلى هذا النوع من الارتيابيّة هي الأكثر سلبية. وهو يسميها "الارتيابيّة المفرطة"، ويصوّرها على أنها ترفض جميع مزاعم المعرفة وكذلك كل الاحتمالات، وتؤكد أن كل شيء مرجّح مثل أي شيء آخر. يقول هيوم:

> مؤدى الاعتراض الرئيس والأكثر إرباكًا للارتيابيّة المفرطة هو أنه لا يمكن أن يرتجى منها أي خير مستدام؛ بينما تظل في كامل قوتها وحيويتها.
>
> (Enquiry: *2I5*)

يجب وضع هذا الاقتباس جنبا إلى جنب مع الاقتباس من الفصل 1 من كتابنا هذا، المستل من رسالة. هناك يقدم اعتراضه الشهير بأن المرتاب البيروني لا يستطيع التصرف أو العيش وفق ارتيابيته. إذا كان كل شيء متساوٍ، فلا شيء يمكن التصرف وفقًا له. غير أن هيوم لم يذكر هنا التوكيد على العادة، الذي يعتمد عليها بشدة في تفكيره والذي من الواضح أنه مستمدّ أساسًا من سكتوس.

النوع الرابع من الارتيابيّة هو ما يسميه ارتيابيّة الأكاديميين المخفّفة. الطريقة التي يفهم بها الأكاديميين لا تشبه على الإطلاق الطريقة التي يصفهم بها سكتوس، ولكنّها أكثر اتساقًا مع قراءة بيل لشيشرون (انظر الفصل 7). وهيوم يصفها بالطريقة التالية:

نـوع آخـر مـن الارتيابيّـة المخففـة ... هـو قـصر أبحاثنـا عـلى الموضـوعات التـي تتكيـف بـشكل أفضل مـع قـدرات الفهـم البشري الضيقة.

(Enquiry: *217*)

تعرض هذه الفقرة، صحبة المقطع الذي سلف اقتباسه من القـسم الخـامس، موقفًا إيجابيًا للغاية إزاء الارتيابيّة الأكاديمية، ما يثير الـسؤال عـما إذا كـان هيـوم مرتابًا أكاديميًّا. ويبدو لي أنه كذلك، على الأقـل بطريقـة فهمـه لهـا، ولكـن يجـب توكيد أن هذه ليست ارتيابية أكاديمية حسب فهم سكتوس لهـا وكـما عرضـناه في الفصل 2، بل يبدو أنها نوع من الفهم المشترك الذي يسيطر على الخيـال والـذهن. وقد طوّر هذه الفكرة في كتاباته اللاحقة عن الدين، كما سوف نرى الآن.

ارتيابيّة هيوم تجاه الدين

عند هيوم، مسألة العـصر هـي النقـاش بـين الفلاسـفة الـدينيين والملاحـدة المتأملين. تقليديًا، كان يُنظر إلى هيوم على أنه مرتـاب في الـدين، ولكـن في الآونـة الأخيرة أدرك البحاث أنه كان للدين دور حاسم في الكيفية التي صاغ بها فلسفته. وعلى الرغم من أنه قرر عند نشر **رسالة** استبعاد الأجزاء المتعلقة بالدين، يبدو مـن الواضح أن وجهة نظره حول الدين هي الباعث وراء مـشروعه بأكملـه. ويظهـر موقفه الفلسفي المدروس من الدين تدريجيًا على مدار حياته. ففي الجزء الأول من **بحث** ضمّن بعض الأجزاء التي لم يتناولها في **رسـالة**. والجـزء الأكثـر شـهرة هـو القسم المتعلق بالمعجزات. وفي وقت لاحق من حياته نشر عمليه الممتـازين حـول فلـسفة الـدين، **التـاريخ الطبيعـي للـدين** و**حـوارات حـول الـدين الطبيعـي** (*Dialogues Concerning Natural Religion*).

دعونـا أولًا نلـقِ نظـرة عـلى القـسم العـاشر مـن **بحـث** الأول المـسمى "في المعجزات" (On Miracles)، الذي يبدأ نقاش حول الأدلـة. وقـد كتـب أنـه "في حجاجنا العقلي لأمر من أمور الواقع، توجد جميـع درجـات التأكيـد التـي يمكـن

تخيلها، من أعلى درجات اليقين إلى أدنى شعور بالأدلة الأخلاقية" ومثل بوريدان، يعتقد هيوم أن هناك درجات أو مستويات من الأدلة تناظر الاعتقاد المعني. ويطوّر هيوم أيضًا مفهومًا خطّانيًا في الاعتقاد، لأن أي اعتقاد حول أمور الواقع هو مجرد احتمال. وهو يقصد على الأرجح توازن الخبرة والملاحظة، ليس بشكل مختلف عن التكافؤ الارتيابي، ولكن بالنسبة إلى هيوم، يمكن لمقياس الخبرة، في الغالب، أن يميل في اتجاه أو آخر، ولهذا نقول إن الدليل على هذا الجانب أقوى، ما يعطينا سببًا للاعتقاد بهذا الجانب. وهو يعتقد أنه من الحكمة أن يوائم الحكيم بين اعتقاده والأدلة.

وبعد تقديم مفهوم الأدلة ودرجات الاعتقاد، يركّز هيوم انتباهه على الشهادة. ويشير إلى أن الشهادة لها أهمية قصوى في حياة الإنسان، ناهيك بمحاكم القانون. وتستند الشهادة إلى الخبرة السابقة والشواهد التي تقدمها الشهادة تأتي مع هذه الخبرة. ولكي تُعتبر شاهدًا أو تأمينًا لاحتمال، يجب أن يكون هناك بعض الاقتران بين التقرير وبين الموضوع أو الحدث المُبلّغ عنه. وبطبيعة الحال فإن في هذا الأمر تفاوت، فقد تكون هناك تقارير متضاربة أو تقارير وافرة عن حدث أو شيء ما. ويرى هيوم أن السبب الذي يجعلنا ننسب الفضل إلى شاهد أو إلى مؤرّخين هو أن هناك اتفاقًا بين تقاريرهم والواقع المختبَر.

وفي نقاشه المعجزات، يلاحظ أولًا أن المعجزة هي اختراق لقوانين الطبيعة. لا يصحّ أن يصف أحد شيئًا ما بأنه معجزة إذا حدث جزءًا من المسار العام للطبيعة. ولأن قوانين الطبيعة قد أُسست من خلال تجربة متواترة، فإن الدليل ضد المعجزة يكون قويًا بقدر القوة التي يمكن أن يبلغها أي دليل فيما يتعلق بأمور الواقع. وغالبًا ما يكون الدليل على المعجزة شهادة مفردة، في حين أن الأدلة على قانون الطبيعة جمّة. وليس من المنطقي أن نؤمن بالمعجزات وفقًا لتصوّر هيوم للاعتقاد والأدلة. وهو يعرض المبدأ التالي:

المبدأ الذي من خلاله نتصرف عادة أثناء حجاجنا العقلي هو أن

الموضوعات التي ليس لدينا خبرة بها تشبه تلك التي لدينا خبرة بها؛ أن الأكثر شيوعًا هو دائمًا الأكثر رجحانًا؛ وأنه في حالة وجود تعارض في الحجج، يجب أن نعطي الأفضلية لتلك التي تأسست على أكبر عدد من الملاحظات السابقة.

(Enquiry: *170*)

الشخص الحكيم لا يؤمن، وفقا لهيوم، بالمعجزات.

وحسب تصوّر هيوم، تظلّ المعجزات ممكنة، لأن قوانين الطبيعة ليست ضرورية ميتافيزيقيا، ومثل أي شيء من بين أمور الواقع، قد يستبين أن خبرة مستقبلية ما تنفيها، فتصبح موضع شك، ولكن هذا بعيد الاحتمال، والأفضل أن يعيش المرء حياته وكأن المعجزات مستحيلة وقوانين الطبيعة ضرورية. ويتمثّل هدف هيوم، في المقام الأول، في تشويه سمعة أسس الدوغمائيات المسيحية وإظهار أن الاعتقاد الديني لا مبرر له.

وقد تواصلت ارتيابيّة هيوم إزاء الدين في عملين لاحقين عن الدين الطبيعي. وكان الهدف من التاريخ الطبيعي للدين هو شرح أصل الاعتقادات الدينية وإظهار أنه ليس لها أساس في البرهنة الفلسفية، بل في أجزاء من علم النفس البشري المرتبطة بالخوف والجهل. وسوف نعاين هنا كيفية استخدامه للارتيابيّة في حوارات حول الدين الطبيعي.

وترصد حوارات محادثة حول الاعتقاد الديني بين كلينثس ودميا وفيلون. وفيلون هو المرتاب الذي يمثّل وجهة نظر هيوم في الحوارات، فيما يمثّل كلينثس ودميا منظورين مختلفين للدين: حيث منظور كلينثس هو المنظور الأكثر عقلانية/ فلسفية، فهو يقترح، مثلا، برهان التصميم على وجود الله، أي الحجّة القائلة بأنه يستبين من الأعمال المعقدة للعالم أنه يجب أن تكون مصممة؛ في حين أن موقف دميا من الدين صوفي النزعة. ويبدأ الحوار الأول بمناقشة الارتيابيّة، حيث يقترح كليثس أن الارتيابيّة، ويعني بهذا البيرونية، غير مفهومة وتدحض

ذاتها. ويجادل كلينثس بأن الإبوخي [تعليق الحكم] الشامل مستحيل. وهو يميز ما يسميه هيوم في مكان آخر الارتيابية المفرطة.

وبعد أن يستمع إلى هذا النقاش، يبدأ فيلون في تطوير ارتيابيّة مخففة، تعبّر عن موقفه الخاص، وكذلك موقف هيوم. يتعلق الأمر بتحديد حدود العقل وإيجاد توازن بين الارتيابيّة وبين ما يسميه 'الحياة العامة المشتركة'. من وجهة النظر هذه، التي تبدو وكأنها وجهة نظر أكثر تطوّرًا بعض الشي من تلك التي دافع عنها في أعمال سابقة، يجادل هيوم على لسان فيلون بأن الارتيابيّة شرعية عندما تطبق العقل على الأشياء المجردة والقصيّة وحيث ينزع إلى النأي عن نفسه. من ناحية أخرى، يجب أن يتعلّم المرء أن يثق بالعقل في سياق الحياة العامة المشتركة. وفي هذه الحالة نتصرف ونعتبر الأسباب العقلية، ولكن عندما "ينأى العقل بعيدًا عن الحياة العامة"، يجب أن تكون الارتيابيّة قادرة على موازنة ذلك. ويجب على "الذهن أن يبقى في حالة ترقب بينهما [أي بين العقل والحياة العامة المشتركة]؛ وهذا الترقب أو التوازن بالذات، هو الذي يشكّل انتصار الارتيابيّة".

ويقول فيلون إن الدين يبتعد كثيرًا عن الفهم المشترك والخبرة، والارتيابيّة هنا مبررة بالتأكيد. ولكن إلى أي مدى يمكننا الوثوق بالعقل عندما نتعامل مع أشياء قصيّة عن الخبرة والحياة العامة المشتركة؟ عند هذه اللحظة سوف تأتي الارتيابيّة لتوازننا وتعيد العقل إلى شيء مألوف في الخبرة. ويتضح بالتالي أن الاعتقادات الدينية تفتقر إلى التبرير.

وبنفس طريقة تساؤل المرء عما إذا كان هيوم مرتابًا، يمكنه أن يتساءل عما إذا كان ملحدًا. ففي النهاية، كان هناك خلط بينهما في غالب الأحيان، كما أشار بركلي وهيوم نفسه، فضلًا عن آخرين. وكان العديد من مجايلي هيوم يعتبرونه ملحدًا. وكما سوف نرى في الفصل التالي، كان توماس ريد، أحد منتقديه الأوائل في إسكتلندا، يعتبره ملحدًا، كما اعتبره مرتابًا. وموقف هيوم ليس واضحًا، لكنّه عاش في وقت كانت فيه الكنيسة والدولة تلاحقان الملاحدة بشكل علني. وفي هذا السياق، يبدو من الحكمة عرض موقف أكثر مواربة، ولكن من منظور معاصر، يبدو أنه يجب وصف هيوم بأنه مرتاب وملحد.

ملخص الفصل 8

- اعتُبر ديفيد هيوم (1711–1776م) مرتابًا من قبل معاصريه.
- في كتابه رسالة في الطبيعة البشرية، طوّر هيوم فلسفة تمثلت نقطة انطلاقها في الانطباعات والأفكار.
- يجب رفض أي أفكار لا تُردّ إلى انطباعات، لأنها مجرد بناءات ميتافيزيقية.
- طوّر هيوم نوعًا من الارتيابيّة في السببية والاستقراء، حيث لا يمكننا أن نختبر، أو يكون لدينا انطباع، عن العلاقة بين السبب والنتيجة، ومبلغ ما نختبره هو شيء ما (سبب) يتبعه شيء آخر (نتيجة).
- لا يوجد استنتاج منطقي يمكن استخلاصه بينهما وبالتالي، فإن الترابط بينهما محتمل فقط. قد لا يحدث أن سببًا أنتج تأثيرًا بعينه من قبل سوف ينتجه في المستقبل.
- بالتالي، لا توجد علاقة ضرورية بين السبب والنتيجة، بل هناك فحسب فكرة عن اقتران ثابت لا أساس له في الخبرة.
- العادة بالنسبة إلى هيوم هي سبب قبولنا لتعليلات سببية.
- وهو يرفض فكرتي الخلود والهوية الشخصية.
- ناقش هيوم أربعة أنواع من الارتيابيّة، وهي (1) الارتيابيّة الديكارتية، و(2) ارتيابيّة بيل وبركلي، و(3) البيرونية، و(4) الارتيابيّة الأكاديمية.
- ويبدو أنه يدافع عن نسخة من الارتيابيّة الأكاديمية.
- طوّر هيوم وجهة نظره حول الدين، في المقام الأول، في عمليه اللاحقين، **التاريخ الطبيعي للدين** و**حوارات حول الدين الطبيعي**.
- تصبح الارتيابيّة في هذين العملين وسيلة لكبح جماح العقل عندما ينأى عن نفسه.

قراءات إضافية

أعمال لهيوم

The Clarendon Hume Edition Series التابعة لمطبعة جامعة أكسفورد تقوم بنشر أعمال هيوم المجمعة باستثناء تاريخ إنجلترا وكتابات تاريخية أصغر أخرى.

Hume, David, *Dialogues and Natural History of Religion*, ed. J C.A Gaskin, Oxford: Oxford University Press, 1993 .

(طبعة جيّدة لأعمال هيوم حول الدين، وهي تحتوي أيضًا على مقدّمة مفيدة جدًا، فضلًا عن سيرة ذاتية قصيرة، حياتي الخاصة (*My Own Life*))

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, ed. D.F. Norton and M.J. Norton, Oxford: Oxford University Press, 2000

(هذه هي الطبعة التي أستخدمتها وأشرت إليها في هذا الفصل، وهي موثوقة وتتضمن مقدّمة جيّدة جدًّا.)

Hume, David, *Essays and Treatises on Philosophical Subjects*, ed. L. Falkenstein and N. McArthur, Peterborough, ON: Broadview Press, 2013 .

(طبعة جميلة لـ كتاب بحث بنسخيه، وكتاب التاريخ الطبيعي للدين، والتاريخ الطبيعي للدين فضلًا عن أعمال كثيرة أخرى. وقد أستخدمتها في فصلي هنا، وهي مهمة لكل من يدرس هيوم.)

أعمال حول هيوم

Ainslie, D.C., *Hume's True Scepticism*, Oxford: Oxford University Press, 2015 .

(أحدث كتاب يتناول ارتيابيّة هيوم، وهو يطوّر قراءة جديدة لتصوّر هيوم للذهن الإنساني ووضع الارتيابيّة في تفكيره الفلسفي.)

Ainslie, D.C , and Annemarie Butler (eds.), *The Cambridge Companion to Hume's Treatise*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015 .

(مصدر مهم للبدء في دراسة فلسفة هيوم.)

Fogelin, R.J., *Hume's Skeptical Crisis*, Oxford: Oxford University Press, 2009 .

(كتاب ممتاز حول ارتيابية هيوم ومترتباتها على الحياة العامة المشتركة.)

.Garrett, D., *Hume*, London and New York: Routledge, 2015

(مقدّمة جديدة شاملة لفكر هيوم.)

Perinetti, D., "Hume at La Flèche: Skepticism and the French Connection", *Journal of the History of Philosophy*, 56:1 (2018): 45–74 .

(تجادل هذه المقالة ذات التأثير الواسع بأن هيوم قد اطلّع على أعمال سكتوس في لا فلـيش وأن اطلاعه على النقاشات الارتيابيّة الفرنسية كان أوسع مما اعتُقد.)

Stroud, B., Hume, London: Routledge and Kegan Paul. 1977 .

(كتاب قديم ولكنّه تفسير جيّد لتفكير هيوم الفلسفي أنجزه فيلسوف ممتاز.)

الفصل التاسع

9

نزعة توماس ريد، والسيدة ماري شيبرد، وإيمانويل كانط ضد – الارتيابية، والارتيابيّة في المثالية الألمانية

على الرغم من أن إرث هيوم قد تغيّر إلى حد ما في السنوات الأخيرة، اعتبره معاصروه مرتابًا، وليس مجرد مرتاب ديني - وتُشكّك ارتيابيّة هيوم في العلاقات السببية أيضًا، فبدا كأنها تحفر أعمق بكثير من الارتيابيّة السابقة، وكان يُنظر إليها على أنها تهديد للميتافيزيقا التقليدية والمعرفة العلمية. وقد أثبت علم نيوتن أن المفكّرين الطوباويين من أمثال فرانسيس بيكون (1561–1626م) كانوا محقّين. فقد غزا الإنسان الطبيعة من خلال العلم وأصبح سيد العالم، ولكن بعد هيوم تعرّضت مكانة المعرفة التي أمّنها العلم ووعد بتأمينها في المستقبل للخطر. ثم ما البراح التي تركه العالَم الميكانيكي الذي يقول به العلم للدين والأخلاق؟ بالتأكيد لا يمكن أن ترتكز الأخلاق، كما فعل هيوم، على شيء متقلب مثل المشاعر. وقد أصبح التفاؤل الذي أعقب نشر كتاب نيوتن المبادئ (*Principia*) معرضا للتهديد، وبدا أن الارتيابيّة بجميع أشكالها هي الجاني. وقد شكّل هذا دافعًا لدى اثنين من أقوى المعارضين للارتيابيّة في تاريخ الفلسفة، وهما تومس ريد (1710–1796م) وإيمانويل كانط (1724–1804م)، فيما طوّرت السيدة ماري شيبرد (1777–1847م) رفضًا آخر لارتيابيّة هيوم. وكانت مهتمة إلى حد كبير بما رأته من تأثير تفسير هيوم للسببية على العلم والدين في عصرها، وفي رد فعل لهذا

قامت في العديد من الكتب بتطوير تفسيرها الخاص القائم على العقل فضلًا عن رفض قاطع لارتيابيّة هيوم.

وفي هذا الفصل، سوف نلقي نظرة على حجج ريد وشيبرد وكانط ضد الارتيابيّة، لكننا سوف نناقش أيضًا الموقف من الارتيابيّة، وفي المقام الأول، الموقف من الارتيابيّة القديمة، الذي اتّخذه اثنان من مفكّري المثالية الألمانية في القرن التاسع عشر، وهما جورج فيلهلم فريدريك هيغل (1770-1831م) وفريدريك نيتشه (1844-1900م).

تومس ريد في الارتيابيّة

وُلد توماس ريد قبل هيوم بعام واحد وعاش بعده 20 عامًا. وكان هذا بلا شكّ بسبب حياته الصحية الأفضل. كان هيوم سمينًا وقد عاش حياة سفر بين النبلاء والنخبة السياسية في عصره، في حين كان ريد كاهنًا وأستاذًا جامعيًّا يتجنّب الأضواء ويعيش حياة هادئة للغاية. ولد ريد في ستراتشان، وهي قرية في إسكتلندا ليست بعيدة عن أبردين. ولهذا كان مثل هيوم إسكتلنديًّا. عُرف بأنه مؤسّس ما أطلق عليه التاريخ فلسفة الفهم المشترك الإسكتلندية وأحيانًا واقعية الفهم المشترك، التي ربما يمكن تمييزها بشكل أفضل من خلال مقابلتها مع فلسفة هيوم.

التحق ريد بجامعة أبردين حين بلغ من العمر ثلاث عشرة سنة، وحصل على درجة الماجستير بعد ثلاث سنوات. وفي عام 1731م، حصل على إذن بممارسة الوعظ من كنيسة إسكتلندا وأصبح في عام 1737م قسيسًا في نيو ماتشر، وهي أيضًا قريبة من أبردين. وعلى الرغم من أنه لم يكن محبوبًا في البداية من قِبل أبناء الأبرشية، يبدو أنه حظي في فترة لاحقة باحترامهم. ومع ذلك، كان معظم وقته مشغولًا بدراساته الفلسفية، وفي مقدمتها إشكالية الإدراك. وفي عام 1739م، نشر أول ورقة فلسفية له بعنوان "مقالة في الكم" (An Essay on Quantity)، التي كانت شرحًا ونقدًا لعمل مواطنه الإسكتلندي فرانسيس هتشسون بحث في أصول فكرتي الجمال والفضيلة (*Inquiry into the Origins of our Ideas of Beauty and Virtue*) الصادر عام 1725م. وعلى الرغم من أن هذا هو العمل المدوّن الوحيد، عُيّن أستاذًا للفلسفة في جامعة كينغ في أبردين عام 1752م. وكان أستاذًا جامعيًّا غاية في النشاط، خصوصًا في التدريس. وقد قام بتدريس الفيزياء والرياضيات، إضافة إلى مادتي المنطق والأخلاق. ومع ذلك، يقال إنه كان معلمًا رديئًا تمامًا.

نُشر أشهر أعماله الفلسفية، بحث في الذهن البشري حول مبادئ الفهم المشترك (*An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*)، في عام 1764م، العام نفسه الذي حصل فيه على أستاذية الفلسفة الأخلاقية في جامعة غلاسكو. وكان هذا منصبًا مرموقًا شغله قبله آدم سميث (1723-1790م)، الفيلسوف والاقتصادي الشهير. وعلى الرغم من أن المنصب كان يتضمن القيام بمهام تدريسية أقلّ، كان ريد قلقًا للغاية من أنه لن يتمكن من إنهاء مشاريعه التأليفية. ولهذا السبب استقال في عام 1781م من منصب الأستاذية. وبعد أربع سنوات، في عام 1785م، نشر مقالات في قدرات الإنسان الفكرية (*Essays on the Intellectual Powers of Man*)، وفي عام 1788م نشر مقالات في قدرات الذهن البشري النشطة، (*Essays on the*

Active Powers of the Human Mind). وكان هذا آخر أعماله المنشورة. وقد توفي عام 1796م.

كان ريد، كما سبق أن ذكرنا، معاصرًا لهيوم، ويبدو واضحًا أن الكثير من تفكيره حول الإدراك والإدراك المعرفي بشكل عام مدفوع بعمل هيوم رسالة. وفي مقدّمة عمله بحث في الذهن البشري يقول ريد إنه قبل قراءة رسالة كان من أتباع بركلي وأن قراءته لهيوم هي التي جعلته يسير في اتجاه مختلف نحو موقف أكثر نقدية لنظرية الأفكار بأكملها. وعلى الرغم من أنهما عاشا في فترة واحدة تقريبًا، ومن أن كليهما من إسكتلندا، لم يكونا صديقين، بل إنهما، في مبلغ علمنا، لم يلتقيا إطلاقًا. غير أنه كانت هناك بعض المراسلات بينهما.

وكان تأثير هيوم على تاريخ الفلسفة أكبر من تأثير ريد، لكن تأثير ريد كان مهمًا هو الآخر، وكما سنرى في الفصل 10، كانت فلسفته حول الفهم المشترك مهمّة للغاية في تطوّر الفلسفة البريطانية في أوائل القرن العشرين. وتدين توجهات ج.إي. مور ضد-الارتيابيّة بالكثير لريد (انظر المزيد عن هذا في الفصل 10). وكان لمقاربته العامة للمعرفة والإدراك تأثير أيضًا على إبستيمولوجيا القرن العشرين.

وكما سبق أن ذكرنا، كان ريد فيلسوف فهم مشترك. فما الذي يعنيه هذا؟ تحتوي الإجابة على عنصر تافه، يتمثّل في أن ريد يسمي نفسه المدافع عن الفهم المشترك أو "رأي عموم الناس"، وبالتالي فهي تعني ببساطة وجهة نظر معظم العقلاء بدلًا من المواقف الفلسفية الغريبة والخيالية، مثل رفض المادة أو الريبة في وجود عالم خارجي. وللسؤال أيضًا إجابة أكثر تركيبًا. وبهذا المعنى، يتمثّل الفهم المشترك في قبول مجموعة من الأحكام أو المبادئ البدهية. ومبادئ الفهم المشترك هذه فطرية وقد منحها الله لجميع البشر من خلال خلق العالم. 'الفهم' في 'الفهم المشترك' يعني إذن فهمًا جوانيًا، وهو أمر مشترك بين جميع البشر. وتعبّر هذه المبادئ عن سمات مشتركة بين جميع البشر عبر الثقافات.

يحدّد ريد المبادئ التي في ذهنه بشرح مفصّل في المقالة السادسة من عمله مقالات، ويقسّم المبادئ إلى المبادئ الأولى للحقائق العارضة والحقائق الضرورية. وأوّل ما يذكره من مبادئ الحقائق العارضة هو وجود كل شيء أعيه. هذا في الواقع بيان بأن حالاتي الواعية موجودة، بمعنى أن ألمي موجود، وكذا شأن إدراكي للكتاب أمامي، وآمالي، وما إلى ذلك. يقول ريد:

> هذا، في اعتقادي، هو المبدأ الوحيد للفهم المشترك الذي لم يُشكك فيه أبدا بشكل مباشر. ويبدو أنه متجذّر بقوة في أذهان الناس، بما جعله يحتفظ بسلطته لدى أعظم المرتابين. والسيد هيوم، بعد القضاء على الجسد والذهن، والزمان والمكان، والفعل والسببية، وحتى ذهنه الخاص به، يسلّم بحقيقة الأفكار والإحساسات والعواطف التي يعيها.

(Essays: *267*)

وهكذا، فيما يلحظ ريد متندّرا، حتى هيوم يمسك عن إنكار هذا.

وهناك مبدأ آخر يقرّ أن "تلك الأشياء التي ندركها بحواسنا بشكل واضح، موجودة بالفعل، وهي على الشاكلة التي ندركها بها". والمقصود من هذا المبدأ، بوصفه أحد مبادئ الفهم المشترك، هو توكيد أن الفلسفة أو المنهج الفلسفي يتّبع الفهم المشترك، وأن إدراكات الحياة اليومية بيّنة بالفعل. وعلى هذا النحو يؤمّن المبدأ دليلًا على الاعتقادات. والمبدأ الآخر ذو الصلة بموضوع الارتيابيّة هو المبدأ رقم سبعة، الذي ينص على أن ملكاتنا الطبيعية، التي نميّز بها بين الصواب والخطأ، ليست خطّاءة. ملكاتنا الحسّية وملكاتنا في الحكم على الحواسّ، على سبيل المثل، جديرة بالثقة. ويذكر ريد في نقاشه لهذا المبدإ ديكارت، الذي يقول ريد عنه إنه شكّك في هذا المبدإ بالذات في تأملات. يقول ريد:

> من المؤكد أن ديكارت قد خطا خطوة خاطئة في هذا الصدد، لأنه اقترح هذا الشكّ من بين أمور أخرى - أنه مهما كان الدليل

> الذي قد يكون لديه من وعيه، أو حواسّه، أو ذاكرته، أو عقله، يظل محتملًا أن يكون هناك كائن ماكر منحه تلك الملكات عن قصد كي يفرض نفسه عليه؛ بالتالي، لا يمكن الوثوق بها دون إثبات مناسب. ولاستبعاد هذا الشكّ، حاول إثبات وجود إله ليس مضلًّا؛ ومن هنا خلص إلى أن الملكات التي وهبها له صحيحة وجديرة بالثقة.

(Essays: *276*)

بعد ذلك ينتقد ريد وجهة نظر بيل القائلة بأن إقحام مشيئة الله لن يساعدنا لأننا قد نظلّ نتعرض للتضليل، لا سيما أنه "إذا كانت ملكاتنا خطّاءة، فلماذا لا تضللنا في هذا الحجاج العقلي كما تضللنا في غيره". السبب الوحيد الذي يمكن أن يجده ريد لرضا ديكارت عن مثل هذه الحجّة الضعيفة لمصداقية ملكاتنا هو أنه لم يشكّ فيها أصلًا.

وبالتالي، فإن رفض ريد للارتيابيّة في العالم الخارجي يتمثّل ببساطة في تبيان أن بديلها ليس أكثر أقل منها. والاعتقاد في وجود عالم خارجي يتطلبه الفهم المشترك، ولهذا فإنه مبرّر، على الأقل بقدر الحاجة إليه، لأنه لا يقلّ احتمالًا عن البديل. ويعتقد ريد أنه ليس في حاجة إلى الدفاع عن الفهم المشترك، بل يحتاج فحسب إلى انتقاد وجهات النظر البديلة، وأن هذا في حد ذاته يشكّل حجّة على اعتقاد قائم على الفهم المشترك، كالاعتقاد بوجود عالم خارجي.

ويبدأ بحث بمناقشة الحالة الراهنة للفلسفة. الفلاسفة الثلاثة الأوائل الذين ذكرهم هم ديكارت ومالبرانش ولوك. ويتمحور نقاشه هنا أيضًا حول مشكلة العالم الخارجي، التي يرى أن ديكارت هو أوّل من صاغها. يقول ريد:

> استخدم كل من ديكارت ومالبرانش ولوك عبقريته ومهارته في إثبات وجود عالم مادي، وبدرجة نجاح سيئة للغاية.

(Inquiry: 5)

"البشر الفانون المساكين الجهلاء"، يقول ريد، يؤمنون بوجود شمس وقمر ونجوم، بينما يشكّ الفلاسفة في وجودها ويحاولون إثباته. ويضيف: "وبالتأكيد كنا نتوقع أن الإثبات لن يكون صعبًا في أمور بهذه الأهمية؛ لكنّه أصعب شيء في العالم". ويؤكد أنه لا واحد من الفلاسفة الثلاثة الذين ناقش أعماله استطاع القيام بذلك. ويختتم هذا القِسم بقوله: "إنني احتقر الفلسفة، وأتخلى عن ترشيدها – ولتمكث نفسي مع الفهم المشترك".

ويعرض القسم الخامس من الجزء الأول من بحث لكل من بركلي وهيوم فضلًا عن الارتيابيّة. ولا شكّ في أن ريد يقدّر بركلي وهيوم تقديرًا كبيرًا، لكنّه يلومهما أيضًا على ما آل إليه حال الفلسفة في عصره. وهو يجد إنكار بركلي للعالم الخارجي المادي سخيفًا، ويعرض هيوم على أنه مرتاب متطرف. وعلى حد تعبيره:

> سعى زينون لإثبات استحالة الحركة؛ وسعى هوبز إلى إثبات أنه لا يوجد فرق بين الصواب والخطأ. وهذا المؤلف [هيوم]، يرى أنه لا ينسب فضلٌ إلى حواسنا أو ذاكرتنا أو حتى للبراهين. وهذه الفلسفة سخيفة بحق، حتى عند أولئك الذين لا يستطيعون اكتشاف الأغلوطة فيها. ولا يمكن أن يكون لها أي ميل آخر، سوى إظهار حدة عقل السوفسطائي، على حساب إهانة العقل والطبيعة البشرية، وجعل البشر غلاظًا شِدادًا.
>
> (Inquiry: *10*)

ويعتقد أن هيوم قد وضع الفلسفة على الطريق الأكثر إرعابا. ومن الصعب ألا يتأثر المرء ببلاغة خطاب ريد، وقراءة أعماله مسلّية تمامًا.

وفي الجزء نفسه، يمضي بعض الوقت مع الارتيابيّة كما يفهمها. وبصفة أساسية، يربط بيرون هنا بالارتيابيّة ولا يكلّف نفسه عناء تناول الارتيابيّة بشكل جادّ بوجه خاص، بل يشرع في الإشارة إلى مدى استحالة أن تكون مرتابًا ممارسًا.

وهذا يتعارض بشكل مباشر مع أي فهم مشترك للعالم. وقد أسّس تفسيره عن حياة بيرون بالكامل على ديوجين لياتيَس. وهو يلاحظ مثلًا أنه:

إذا دهسته عربة، أو هاجمه كلب، أو وصل إلى حافة هاوية، فلن يحرك قدمه لتفادي الخطر، فهو لا يثق في حواسه. لكن الحاضرين، الذين، لحسن الحظ، لم يكونوا مرتابين عظامًا، حرصوا على إبقائه بعيدًا عن طريق التهلكة؛ ولذلك عاش حتى بلغ التسعين من عمره.

(Inquiry: 9)

ويشير ريد أيضًا إلى أن بيرون كان ينسى في بعض الأحيان ارتيابيته:

وعلى النحو نفسه نسي بيرون العظيم مبادئه في بعض المناسبات؛ وقيل إنه اهتاج على طبّاخه، الذي ربما قدّر أنه لم يشو عشاءه كما يجب، إلى حد أنه، والموقد في يده واللحم عليه، تبعه حتى إلى السوق.

(Inquiry: 9)

وهو ينظر بالطريقة نفسها إلى هيوم، على الرغم من أنه لا يخوض في التفاصيل. ويشير إلى أن هيوم أيضًا ينزلق في بعض الأحيان إلى وجهة نظر الفهم المشترك، ولا يستطيع التمسك بارتيابيته. وكما سبق أن لاحظنا، لم يحمل ريد الارتيابيّة محمل الجدّ، واعتبرها عبثية. ومن الواضح أنه ينظر إلى الارتيابيّة التاريخية على أنها موقف يمثّله بيرون، ولكنّه يرى أيضًا أنها ليست النوع الرئيس من الارتيابيّة في عصره، المتمثّلة في ارتيابيّة العالم الخارجي المستمدة من ديكارت، وارتيابيّة هيوم كنتيجة لها، وهذا هو النحو الذي أقحم به هيوم في هذه القصة. ويصبح هذا أكثر وضوحًا حين نواصل قراءة بحث.

وفي الأجزاء التالية من هذا الكتاب، تُعرض حجّة أقوى، ليس ضد الارتيابيّة

في حد ذاتها، ولكن ضد الفلسفة التي أدّت إلى وجهات النظر الارتيابيّة التي قال بها ديكارت وهيوم. وتتمثّل المشكلة، حسب ريد، في النسق المثالي، كما يسميه، أي الرأي القائل بأن مواضيع المعرفة هي أفكار. وكما يفهم ريد تاريخ الفلسفة حتى عصره، طرح ديكارت هذه النظرية وطرح في الوقت نفسه الوقت الارتيابيّة. ثم جاء مالبرانش ولوك ليطوّرا نظريته، لكنّهما فاقما مشكلة الارتيابيّة. ولحلّ هذه القضية، رفض بركلي العالم الخارجي المادي وسعى إلى "تأمين عالم الأرواح"، على حد تعبيره، ولكن كل هذا نُسف على يد هيوم الذي "أغرق كل شيء في طوفان جارف واحد". والرأي القائل بأنه من خلال الأفكار بوصفها تمثيلات للأشياء في العالم الخارجي تتكون لدينا معرفة بتلك الأشياء الخارجية "مرصع" بالارتيابيّة. ولكي نتمكّن من رفض الارتيابيّة، يقترح ريد أن نرفض هذا النسق برمته. وبدلًا من إثبات العالم الخارجي، ينبغي أن تكون نقطة انطلاقنا كما يلي:

> أنا عازم على أن أثق في وجودي، ووجود أشياء أخرى؛ وأن أعتقد بأن الثلج بارد، والعسل حلو، مهما قيل لي عكس ذلك. ويجب أن يكون القائل إما أحمق، أو يريد أن يجعلني أبدو أحمق، وهذا من شأنه أن يجعلني كائنا لا عقل لديه ولا إحساس.
>
> (Inquiry: *11*)

وكما يلاحظ، "أعترف بأنني لا أعرف ما الذي يستطيع أن يرد به المرتاب على هذا." وهكذا يشترط الفهم المشترك أن نؤمن بعالم خارجي.

بعد ذلك يشرع ريد في تطوير نظرية في الإدراك لا تعتمد على الأفكار. وهو يقول عن النظرية المثالية إن:

> الفلاسفة يخبرونني بالفعل بأن الموضوع المباشر لذاكرتي وخيالي في هذه الحالة، ليس الإحساس الماضي، بل فكرة عنه، صورة ذهنية، أو وهم، أو نوع من الرائحة التي شممت: والحال أن هذه الفكرة موجودة الآن في ذهني أو في شعوري؛ والذهن،

وهو يتدبّر في هذه الفكرة الحالية، يجدها تمثيلًا لما هو ماضٍ، أو لما قد يكون موجودًا؛ ولهذا يسميها ذاكرة، أو خيالًا. وهذا هو مذهب الفلسفة المثالية ...

(Inquiry: *14–15*)

وباستبعاد الأفكار، ينتهي به الأمر بالإحساس نفسه. يقول ريد موضحًا:

في الأثناء، أتوسل أن أترك أعتقد، مع رجل الشارع، أنه عندما أتذكر رائحة مسك الروم، فإن هذا الإحساس ذاته الذي شعرت به بالأمس، والذي لم يعد له وجود الآن، هو موضوع ذاكرتي المباشر ...

(Inquiry: *15*)

الإحساس والتذكّر عمليتان بسيطتان يقوم بها الذهن تمثّل مبادئ الاعتقاد. وهكذا يؤدي الإحساس بالألم إلى اعتقاد بأنني أتألم الآن، وتؤدي ذكرى هذا الألم إلى اعتقاد بأنني كنت أتألّم أمس. ولا ينتج الخيال، الذي هو الفعل الثالث للذهن، أي اعتقادات بوجود أو عدم وجود شيء. ويضيف ريد:

ومن هذا أخلص إلى أن الاعتقاد الذي يصاحب الإحساس والذاكرة هو فعل بسيط للذهن لا يمكن تعريفه. ... وأخلص أيضًا، إلى أن الاعتقاد في الوجود الراهن لإحساساتنا والاعتقاد في الوجود الماضري لما نتذكره ليسا جزءًا من التكوين البشري أقلّ أساسية من الاعتقاد بأن ضعف اثنين يساوي أربعة.

(Inquiry: *18*)

ولا توجد طريقة أخرى لوصف عملية الإحساس والتذكّر. وفي واقع الحال، الاعتقاد في وجود الشيء بيّن – بيان اليقين الرياضي.

وقد اشتهر ريد بالتمييز بين الإحساس والإدراك، وهو يأخذ على أسلافه من

الفلاسفة عدم إدراكهم للفرق بينهما. وهو يقول في الفصل 6، الجزء 20 من بحث:

> نستخدم أسلوب التعبير نفسه في لإشارة إلى الإحساس والإدراك؛ وبالتالي، فإننا نميل إلى النظر إليهما على أنهما من طبيعة واحد. وهكذا أشعر بالألم. أرى شجرة: حيث الأول يدلّ على إحساس، والثاني على إدراك.

(Inquiry: *83*)

الفرق بينهما هو أنه في حالة الاحساس ليس هناك تمييز بين فعل الإحساس وموضوعه - فهما متماهيان، في حين أن هناك تمييزًا في حالة الإدراك. الألم هو موضوع الألم، ولكن في حالة الإدراك، كما في رؤية كرة مثلًا، هناك تمييز بين الكرة وفعل رؤيتها. ويجادل ريد بأن الإحساسات ذات فائدة محدودة، لأنها لا تقدم لنا سوى معلومات حول ما يحدث في كائن حساس؛ فيما تسهم الإدراكات في المعرفة. وقد أصبح هذا التمييز ضروريًا للغاية في فلسفة الإدراك المعاصرة.

وكما سبق أن لاحظنا، الإدراكات ضرورية لاكتساب المعرفة، وهي تفعل ذلك على الرغم من أن بعض الإدراكات ليست صحيحة دائمًا، ما يعني أنه في بعض الأحيان عندما أدرك شيئًا ما فإنه قد يؤدي إلى الاعتقاد بوجود شيء ما لا وجود له في الواقع، أي أن الإدراك وهم أو هلوسة. ومن الأمثلة المشهورة العصا المثنية في الماء، فهي ليست مثنية بالفعل. ويلزم عن وجهة نظر ريد هذه أن الاعتقادات الإدراكية ليست معصومة. يقول ريد:

> أدرك أن اعتقادي هذا حول الإدراك يقف مكشوفًا لأقوى بطاريات مدافع الارتيابيّة. لكنّها لا تترك أي أثر كبير عليه. يسألني المرتاب، لماذا تصدق وجود الشيء الخارجي الذي تدرك؟ فأجيب، هذا الاعتقاد، سيدي، ليس من صناعتي؛ بل جاء من نعناع الطبيعة. إنه يحمل صورتها ونقشها؛ وإذا لم يكن

ذلك صحيحًا، فالخطأ ليس خطئي: بل إنني ذهبت إلى حدّ الثقة فيه، دون أي اشتباه.

(Inquiry: *84*)

يوجد تناقض بادٍ في تفكير ريد بين سرده لعدم معصومية الإدراك وبين أسسه لمبادئ الفهم المشترك الفطرية. ذلك أن هذه المبادئ تملي علينا الاعتقاد بأن ما يُدرك موجود، ولكن الإدراك في الوقت نفسه خطّاء، فما يُدرك قد لا يكون موجودًا. ويبدو كما لو أن مبادئ الفهم المشترك تملي علينا التمسّك باعتقادات خاطئة، على الأقل في بعض الأحيان. وقد دار نقاش طويل حول هذا التناقض المزعوم في تفكير ريد واقتُرحت العديد من الحلول. ولعلّ الاقتراح الأكثر وجاهة هو إعادة التفكير في مكانة المبادئ وإقرار أنها لا تخبرنا بأن جميع اعتقاداتنا الإدراكية صحيحة بل بأنها صحيحة فحسب في أغلب الأحوال. ويتّسق هذا مع تأويل النزعة الموثوقية لنظرية ريد في الإدراك. وعلى أساس هذا التأويل، يُعتقد أن العملية الإدراكية تؤمّن لنا معلومات صحيحة عن العالم، بمعنى أنها توفّر لنا منهجًا جديرًا بالثقة لاكتساب مثل هذه الاعتقادات. ويتسق هذا مع فشلها في بعض الأحيان، لأن المهم هو أنها موثوقة بشكل عام. ومن بين المشاكل التي تواجه هذا المذهب أن هذه ليست طريقة صياغة مبادئ الفهم المشترك، ويبدو أيضًا أنه من الصعب ملاءمتها مع الفكرة التي عبّر عنها ريد حين وصف هذه المبادئ بأنها هبة من الله. فهل هذا يعني أن الله خطّاء هو الآخر، أم يعني فحسب أنه خلقنا بهذه الطريقة؟ لكن ريد لا يعالج هذه المشكلة بشكل كافٍ أبدًا.

ويرفض ريد كلًا من الرأي القائل بأن العالم الخارجي قد لا يكون موجودًا وبأنه قد يكون مختلفًا تمامًا عما يبدو عليه. وهو يمضي وقتًا طويلًا في مناقشة التمييز بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية. ففي حين يقبل هذا التمييز، على خلاف بيل وبركلي، فإنه يعيد تأويله بشكل جذري. الكيفيات التي ندرك أن الأشياء تتصف بها إما أولية، مثل الأشكال أو الحركة، أو ثانوية، مثل اللون أو الصوت،

تنتمي جميعها إلى الأشياء نفسها، لكنّها مع ذلك مختلفة. الصفات الأولية هي خصائص جوهرية للأشياء بينما الصفات الثانوية هي ما يسميه خصائص علاقية. إدراك لون أو رائحة لا يعني إدراك خاصية جوهرية يختص بها الشيء، ولكنه إدراك أن له علاقة بعينها بذهني. والتركيب المادي للشيء في علاقته بأنفي أو عيني هو الذي يسبّب إدراك الرائحة أو اللون. ويعتقد ريد أنه لا الكيفيات الأولية ولا الثانوية تشبه الخبرة الحسّية التي تسببها.

والحجّة الأساسية التي يعرضها ريد ضد الارتيابيّة في العالم الخارجي هي الحجّة سالفة الذكر، حيث يعتبرها معارضة للفهم المشترك. ويشير إلى أنه قد يكون "لهذه المعارضة بين الفلسفة والفهم المشترك تأثير ضار للغاية على الفيلسوف نفسه." ذلك أن الفلسفة التي تعارض الفهم المشترك هي في النهاية عبثية. وتتطلب منا مثل هذه الفلسفة أن نصدق شيئًا يتعارض مع تركيبتنا أو طبيعتنا البشرية. وحجج ديكارت قائمة على مبادئ منطقية، لكن هذه المبادئ بيّنة لأننا لا نملك سوى أن نقبلها، وبالتالي فهي مؤسّسة على طبيعتنا تمامًا مثل الفهم المشترك. وما فعله المرتاب هو مجرد وضع نتيجته على مستوى الفهم المشترك نفسه، ولكن تقويض هذا الفهم يتطلب من الفيلسوف أن يطرح نتائجها على أنها مؤسّسة على أرضية أكثر صلابة من الفهم المشترك. ولهذا فإنه لم يعطنا أي سبب لرفض اعتقادات الفهم المشترك حول العالم الخارجي.

وتوجد نقطة مماثلة في الجزء السابع، الفصل 4، من **مقالات**، حيث يناقش نقد هيوم للعقل. ويزعم أن هيوم يطرح نقطتين، الأولى هي أن كل المعرفة محتمَلة فقط، وأن هذا الاحتمال يأتي على درجات. ويعرض ريد هيوم على أنه مرتاب جذري للغاية يسخر من العقل بقوله "إنه لا ريب في أن كل من يحاجج عقليًا أو يعتقد في أي شيء أحمق". وللحجّة الأساسية، كما يقدمها ريد، علاقة بقابلية الإنسان للخطأ، وبما أننا خطّاؤون، فلا يمكننا أن نعرف إلا بشكل خطّاء، أي بشكل احتمالي. والنقطة الثانية في الحجّة هي أن هذا الاحتمال عند فحصه يتناقص

حتى يتلاشى تمامًا، ويترك لنا نتيجة واحدة فقط، وهي أنه ليس لدى الكائن الخطّاء أي سبب وجيه للاعتقاد في أي شيء.

ويستشهد ريد بمقطع أطول حيث يطوّر هيوم حجته التي يسميها ريد "حجّة [هيوم] الأخيلية ضد دليل العقل". وحسب هذه الحجّة هناك عدم تيقن من شقين. أولًا في الموضوع نفسه قيد الدراسة، ثم في ملكتي التي تدرس هذا الموضوع. ويقلّل وجها عدم التيقن هذين من احتمالية الحكم على الموضوع المعني. وإذا تخيل المرء أن هذه عملية متكررة، فسوف تنخفض في كل مرة أقوم فيها بفحص القضية المعنية احتمالية حدوثها، وإذا واصلنا إلى ما لانهاية، لن يبقى دليل ولا سبب للاعتقاد في أي شيء. ويقارن ريد هذا بمفارقات زينون وحجّة أخيل الشهيرة ضد الحركة التي قدمها.

بعد نقاش طويل حول هذه الحجّة، وهو نقاش مفيد، أصبحت الاختلافات بين هيوم وريد واضحة للغاية. فمثلًا، برزت واقعية ريد الضمنية من خلال عبارات على شاكلة أن "حكمنا لا يمكن أن يغيّر طبيعة الأشياء التي نحكم عليها." ويستخلص ريد نتيجتين. أولًا وقبل كل شيء، يتفق مع هيوم على أننا خطّاؤون في جميع أحكامنا وفي كل حجاجاتنا العقلية، ما يوجب التحلّي بالحكمة عند إصدار الأحكام وعند الحجاج. ثانيًا، لا يمكن البرهنة على صحة ملكاتنا وموثوقيتها باستخدام العقل، وبالتالي، لا يمكن أن تتأسس اعتقاداتنا على العقل، بل يجب بدلًا من ذلك أن تقوم على مبادئ الفهم المشترك. ولا يمكن التشكيك في هذه المبادئ لأنها أفعال أحكام خالصة لا حجاج عقليًا فيها. وتتجنب نظرية ريد التأسيسية مشكلة ملكاتنا الخطّاءة. ومع ذلك، فإن الجانب الأكثر لفتًا للانتباه في هذا الفصل من مقالات هو مدى اعتباره هيوم مرتابًا، على الرغم من أنها ليست قراءة محابية كثيرًا لهيوم. والسيدة شيبرد فيلسوفة اعتقدت هي الأخرى أن هيوم كان مرتابًا.

السيدة ماري شيبرد حول ارتيابيّة هيوم

على الرغم من لغة ريد القاسية واعتراضاته القوية على هيوم، لم يتمكن من إيقاف تأثير هيوم على الفلسفة البريطانية خلال نهاية القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر. ويمكن العثور على مثل هذا التأثير في إسكتلندا في منشورات توماس براون (1778-1820م) صاحب كتاب **بحث في علاقة السبب بالنتيجة** (*Inquiry into the Relation of Cause and Effect*) الذي صدرت طبعته الأولى عام 1818م وصدرت طبعته الثانية في عام 1822م. كان براون أستاذًا للفلسفة الأخلاقية في جامعة أدنبرة. وكان نشر في عام 1805م دفاعًا عن السيد جون ليسلي، الذي كاد أن يفقد منصبه في جامعة أدنبرة بسبب دفاعه عن نظرية هيوم في السببية. وكان يشار إليها باسم "قضية ليسلي" في ذلك الوقت. وقد دفع تعاطف ليسلي مع أعمال هيوم وبراون السيدةَ شيبرد إلى رفضها لهيوم. واعتبرت أن هيوم مرتابًا وملحدًا من أسوأ الأنواع.

وشيبرد واحدة من النساء القلائل في تاريخ الفلسفة اللائي تعاملن مباشرة مع مشكلة الارتيابيّة. وقد نشأت في بارنبوغل كاستل خارج أدنبرة، وهي ابنة اللورد بريمروز، وقد عاشت هناك حتى تزوجت في عام 1808م. وعلى الرغم من إرسال أخوتها إلى الجامعة، كانت تدرس في المنزل. وكان هذا قبل أن تسمح أكسفورد للنساء بقرن من الزمان بالحصول على شهادات جامعية. وعلى الرغم من ذلك، حصلت هي وأخواتها على تعليم شامل اشتمل على اللاتينية والرياضيات والفلسفة والأدب الكلاسيكي. وفي عشرينيات القرن التاسع عشر، رافقت زوجها إلى كيمبردج أثناء دراسته للحصول على درجة الماجستير. وهناك ما يشير إلى أنها كوّنت صداقة جيّدة مع ويليام هيول وتشارلز بابدج، وهما فيلسوفان وعالمان بريطانيان مؤثران في القرن التاسع عشر.

وقد اقترح بعض العلماء أنها قد نشرت بالفعل في عام 1819م دحضًا غُفلًا من اسمها لعمل براون بحث، لكن عمليها الأكثر شهرة هما دراسة في علاقة

السبب والنتيجة (*Essay Upon the Relation of Cause and Effect*) (الذي سوف نشير إليه بالاسم المختصر ERCE) الصادرة في عام 1824م ودراسات في إدراك كون خارجي (*Essays on the Perception of an External Universe*) (الذي سوف نشير إليه بالاسم المختصر EPEU) الصادرة في عام 1827م. والعمل الأول هو أساسًا تطوير لوجهة نظرها في السببية في مقابل وجهة نظر كل من هيوم وبراون. ويحتوي العمل الثاني بوجه خاص على دراسة مطوّلة بعنوان "دراسة للفلسفة الأكاديمية أو الارتيابية" (*Essay on the Academical or Skeptical Philosophy*)، وهو يوظّف رؤيتها في السببية في تبرير الاعتقادات المتعلقة بعالم خارجي. ومن المثير للاهتمام أن هيوم وأتباعه كانوا في ذهنها عند استعمال عبارة "الفلسفة الأكاديمية أو الارتيابيّة".

تتألف أجزاء كبيرة من بداية عملها الأول من اقتباسات من كتابَي هيوم رسالة وبحث، وهي تسميه مقالات (*Essays*)، إذ كان هذا هو عنوانه الأصلي حين نشر أوّل مرة. وهي تختتم هذا العمل بملاحظات نقدية مماثلة لعمل براون بحث، ولتوماس لورانس الذي تأسى ببراون في محاضراته حول الفسيولوجيا (*Physiology*). وبالتالي، يمكن القول بأن عملها مقالة (*Essay*) يحتوي على رفض ليس فقط لهيوم، ولكن أيضًا لتقليد هيوم الأوسع داخل الفلسفة الإسكتلندية في ذلك الوقت.

ويحتوي جزء من رفضها لرؤية هيوم في السببية على نظرة إيجابية في العلاقة بين السبب والنتيجة، تعرضها في شكل رفض لرؤية هيوم ولكن أيضًا في صورة بديل لها. وحسب وجهة نظرها الإيجابية، السببية مؤسّسة تأسيسًا راسخًا في العقل وليس في الخبرة كما يعتقد هيوم. وهي تقول إن "العقل، وليس العادة، هو الذي يوجّه أذهاننا في تشكيل أفكار الارتباط الضروري، والاعتقاد والتوقع" (ERCE: 42). وفي تعارض مباشر مع هيوم، صاغت ما تسميه المبدأ السببي الذي يقرّ أنه "لا توجد فكرة، أو كيفية تستطيع أن تبدأ وجودها الخاص". وحسب شيبرد، يحلّ هذا المبدأ، المؤسَّس على العقل، جميع صعوبات اعتقادنا ومعرفتنا.

وترى شيبرد أن تحليل هيوم للسببية يسرف في التبسيط. إذا استجبنا لاقتراحه وجعلنا من الانطباعات والأفكار حكمًا على الواقع دون استخدام العقل، فقد يبدو الأمر كما لو أن السبب شيء والنتيجة شيء آخر وليس هناك أي ارتباط بينهما. وتشرح ما تريد أن تجادل عنه في بداية عملها مقالة بقول:

> قد يبدو أيضًا أن هناك تعاقبا بينهما، وأن هناك فترة زمنية بين عملية "السبب" وظهور "النتيجة"؛ بحيث يمكن تخيل خلال الفترة الزمنية المفترضة أن التأثير في حالة تعليق، وفي حال سواء في علاقته بالوجود وعدم الوجود؛ ولكن حين نولي الاهتمام لطبيعة الحقة للشيء بدلًا من مظاهره العرضية، لا نستطيع أن نفترض للحظة أن الظروف المذكورة هنا، أي أسبقية "السبب" وعاقبية "النتيجة"؛ أو التمييز في اللغة التي تستحدث كلمتين للتعبير عن لفكرتين؛ سوف تمكّن بأي درجة من وجود الأسباب ونتائجها منفصلة في الطبيعة. واستحالة هذا، دون تضمين تناقض مباشر في المصطلحات، هو اقتراح آمُل أن يثبت في سياق هذه المقالة.
>
> (ERCE: *29–30*)

وفي الطبيعة، يجب أن يكون السبب والنتيجة مرتبطين بالضرورة بالمبدإ السببي، بغض النظر عن الكيفية التي يبدوان بها.

ولا تعتقد شيبرد أنه يمكن وصف السببية في الطبيعة بأنها شيء يسبب شيئًا آخر، بل تتحدث عن السببية من حيث كونها اتحاد طبيعتين. تقول شيبرد:

> وهكذا فإن اتحاد طبيعتين متميزتين هو سبب أو منتج أو خالق طبيعة أخرى؛ ومحتّم أن تختص بشكل مباشر، وفوري، بجميع كيفياتها المميزة؛ لكن السبب لا يعمل، ولا يكتمل، إلى يتم الاتحاد، وتتشكل الطبيعة الجديدة بكل كيفياتها، فيها، وحولها.

> وهكـذا فـإن الـسبب الـذي ينـتج النتيجـة، الخاضـع للتـدقيق الفلسفي الـصارم، هـو شيء جديـد يُظهـر كيفيـات جديـدة؛ أو باختصار، تشكيل كتلة جديدة من الكيفيات.
>
> (ERCE: 50)

وغالبًا ما يُطبّق قياس مماثلة كرة البلياردو للسببية على وجهة نظر هيوم، ولهذا فإنه شيبرد ترفضه. السببية ليست 'أ يتبع ب'، بل 'أ متحدة مع ب تنتج ج'. وهي تفصّل في شرح هذا بقول:

> ولكن في اتحادهما، توجد تلك الأشياء المتشكلة حديثًا، أو كتـل من الكيفيات تـسمى "النتـائج"، وتتماهـى بالتـالي مـع الـسبب المماثل؛ لأن "السبب" و"النتيجة" في هذا الاتحاد متزامنان، وهمـا كلمتان مختلفتان لـ "الجـوهر" نفـسه. ولا شـكّ في أنـه محـتّم أن تسبق النار عمليـة الاحـتراق؛ ولكـن في اتحـاد النـار والخـشب، يوجد احتراق فوري بوصفه حدثًا جديدًا في الطبيعة؛ - ويوجـد أيضًا في هذا الاتحاد السبب المماثل الذي تسمح به البيانات، بينما يُطلق على الاحتراق أيضًا اسم "نتيجـة" اتحـاد النـار والخـشب؛ ولكن، بغض النظر عن تسميته، فإن النتجة، هي في الواقـع شيء جديد لكنّه مشابه.
>
> (ERCE: 57)

ما نسميه النتيجة هو في الواقع إنتاج أو ناتج سبب ونتيجـة. وتـسمّي شـيبرد الـسببية 'مبدأ إنتاج'. وتضيف:

> خلاصة ردّي وحجتي هـي أنـه عـلى الـرغم مـن أننـا لا نعـرف "أسرار الطبيعة"، فإننا نعرف أنه لا يوجد شيء يمكـن أن "يبـدأ وجوده الخـاص"؛ ولهـذا يجـب أن يكـون هنـاك "مبـدأ إنتـاج"

بـشكل حقيقـي، أي سـبب ضروري لكـل وجـود جديـد في الطبيعة.

(ERCE: *94*)

وتوظّف شيبرد هذه النظرة الجديدة للسببية في رفـضها لهيـوم وبـراون، وفي شرح الكيفية التي يمكن لنا بها أن نعرف أن هناك عالمًا خارجيًا، ولكـن هـذا هـو النقاش الذي تتركه، أساسا، لكتابها الثاني.

وفي مقالة في الفلسفة الأكاديمية أو الارتيابية (*Essay on the Academical or Skeptical Philosophy*)، وهي جـزء مـن كتابهـا الثـاني، ترغـب شـيبرد في التأسيس على رفضها السابق لهيوم وعلى وجهة نظرها الخاصة في السببية من أجل تأمين، على حد تعبيرها، "دليل على وجود المادة، وعلى وجـود كـون خـارجي" (*EPEU*: 74). وهي تعتقد أن مثل هذا الدليل يقدم مزيدًا من الدعم، غير المباشر على الأقل، لرؤيتها في السببية باعتبارهـا 'مبـدأ إنتـاج'، لأنهـا تـستخدمه في المقـام الأول في إثباتها. وهـي تعتقـد أنـه لا يمكـن إعطـاء إجابـة إيجابيـة لمـسألة العـالم الخارجي إلا من خلال فحص السبب والنتيجـة. وللقيـام بـذلك، تبـدأ بـالتمييز بوضوح بين الشيء المدرَك الداخلي والخارجي، وهـي تعتقـد أن هنـاك تناقـضًا في افتراض وجود شيء داخلي فقط بدون شيء خارجي بوصفه سببًا للشيء الـداخلي المتعلـق بالإحـساس. مـن وجهـة نظرهـا الخاصـة في الـسببية، الـشيء الخـارجي والداخلي متحدان وينتجان معًا هذا الإحساس. واستبعاد الشيء الخـارجي يعنـي وجود تناقض ويعني أن هنـاك عنـصرًا مفقـودًا في العمليـة الـسببية للإحـساس. وتشكّل الحجّة في نظرها رفضًا لهيوم، وأيضًا لبركلي والمثالية. وهي، بالتالي، تفعـل شيئًا رأى كانط ومور أنهما يقومان به (انظر القـسم التالي في هـذا الفـصل والفـصل 10).

وفي مناقشتها المفـصّلة للقـضية، بـدأت بـرفض تمييـز ريـد بـين الإحـساس والإدراك. وهي تستخدم الإحـساس لتغطيـة جميـع الحـالات الإدراكيـة أو "كـل وعي". وقد شجبت موقف ريد ووصفته بأنه "الأكثر لافلسفية لأنـه يفـترض أن

الإدراكات قوة لدى لذهن مستقلة عن الإحساسات". وحسب شيبرد، الإحساس هو مصطلح عام يعني جميع الحالات الواعية للذهن. وهكذا تقول:

> عندما نفهم أن كل ما نعرفه يجب أن يكون عن طريق الوعي، أو الإحساسات، فهذا هو الوقت المناسب لتحليل طبقاتها المختلفة، وفحص علاقاتها، وملاحظة ما تتفرد به، من أجل اكتشاف الوسيلة التي تجعلنا نعتقد في وجود غير حسّاس.
>
> (EPEU: 7)

وحسب وجهة النظر هذه، جميع الإدراكات إحساسات، وهذا مذهب يختلف بوضوح عن مذهب ريد، وأكثر انسجامًا مع مذهب الإمبيريقيين السابقين.

وتتخذ حجتها الفعلية ثلاث خطوات. أولًا، تجادل بأنه يمكننا معرفة أن شيئًا ما يجب أن يوجد بشكل متواصل من خلال العقل. ثانيًا، تجادل بأنه يمكننا أن نعرف أن هذه الأشياء الموجودة بشكل متواصل خارجية بالنسبة إلينا. ثالثًا، تجادل بأن هذه الأشياء الخارجية الموجودة بشكل متوصل مستقلة عنا. في الإحساس تبدو لنا الأشياء على أنها متقطعة، أي أننا ما دمنا نرى شيئًا ما فإنه يظهر لنا على أنه موجود، ولكن بمجرد أن نتوقف عن رؤيته ولا نشعر به، فإنه لا يعود موجودًا بالنسبة إلينا. لكن هذا الواقع المتقطع لإحساساتنا ليس هو الواقع الموجود خارج إحساساتنا. تقول شيبرد:

> لكن الإحساسات التي تظهر بها للذهن، يعرف الوعي أنها متقطعة؛ ولهذا فإن الأشياء الموجودة بدون انقطاع والموجودة بشكل متواصل، والتي لها علاقة بالحواسّ والحركة، لا تواصل الوجود كما يدركها الذهن، ولكنّها تواصل الوجود دون أن يدركها الذهن.
>
> (EPEU: *17*)

نحن نفهم أن الأشياء التي نشعر بها يجب أن تواصل الوجود على الرغم من أننا لا نستطيع إطلاقًا أن نختبر الواقع بهذه الطريقة. وتقدم شيبرد في فقرة لاحقة وصفًا شعريًا لهذا الواقع:

> الكيفيات المدرَكة شبيهة بالمشهد الطبيعي، الذي أرسل إلينا من بلد لم نره بل نعرفه من خلال هذا المشهد؛ ومثل علامات جبرية يمكننا من خلالها حساب ومعرفة أبعاد كيفياتها؛ ومثل لغة يجب ترجمتها قبل أن يمكنها وصف سلوك الطبيعة.
>
> (EPEU: *261*)

ومن خلال مبدأ السببية يمكننا أن نعرف هذا الواقع أو الطبيعة، ونستنتج بالتالي خصائصها. وعلى الرغم من أنه لا يمكننا الوصول إليها بشكل كامل من خلال الحسّ، فإنه يمكننا اشتقاق الخصائص والعلاقات التي يجب أن تمتلكها من خلال مبادئ عقلانية.

وتستند الحجج الخاصة بالوجود الخارجي والمستقل لموضوعات الإحساسات على فكرة شيبرد عن السببية بوصفها اتحادًا بين شيئين، ينتج عنه شيء ثالث، يتمثّل في الإحساس بشيء ما. وتلاحظ، "أنه بسبب اتحاد الانطباعات المعقولة وارتباطها الحميم مع أفكار أسبابها، لا يمكن أبدًا التفكّر في هذه الأسباب (أو الأشياء)، إلا في ظلّ صور تلك الاتحادات" (*EPEU* : 20-21). ولهذا يجب أن يوجد الشيء المحسوس أيضًا وجودًا خارجيًا ومستقلًا عنا، وإلا لما أمكننا اختباره على أنه خارجي.

وتحاول شيبرد تفسير اختلاف الإحساسات الصحيحة أو الحقيقية عن أحاسيسنا في الأحلام باستخدام مبادئها الخاصة بالسببية. وهي تعتمد بشكل خاص على مبدإ أن للنتائج المشابهة أسبابًا متشابهة، وترى أن هذا المبدأ هو أساس الاستقراء وحتى الحساب، كما ترفض تفسيرات هيوم وبركلي للإحساسات الحقيقية، أو الانطباعات في حالة هيوم، باعتبارها تلك "تفسر النظام الأعلى،

والتنوع، والقوة التي تظهر بها للذهن". أما هي فترى أن "الشيء الحقيقي هو ما يستوعب جميع الصفات التي يمثلها اسمه. والأحلام لا تقدم أشياء حقيقية، لأنها لا تستطيع أن تعرض كل الصفات المتوقعة منها بعد الاستيقاظ "(*EPEU*: 30). والسبب في ذلك هو مبدأ أن للنتائج المتشابهة أسبابا متشابهة، ولا تنتج الأحلام سوى نتائج جزئية من أسباب جزئية. وهذا ما يمكننا من معرفة أننا كنا نحلم عندما نستيقظ. وأسباب أحلامنا تخيلات داخلية، لا تتشابه تمامًا مع أسبابها الخارجية. شيء آخر عن الأحلام هو أن الأشياء الموجودة في الأحلام لا تواصل الوجود، وبالتالي لا يمكن أن تكون أبدًا موضوع إحساس شخص آخر. وتمضي شيبرد وقتًا طويلًا في مناقشة الأحلام، لأن حجّة الحلم حجّة ارتيابيّة مهمة.

ويمثّل عملًا شيبرد إسهامًا مهمًا في تاريخ الارتيابيّة، ولكنه تعرض للأسف للإغفال. وقد كانت على دراية بأعمال كانط وأشارت إليه أحيانًا في أعمالها، لكنّها لم تطوّر أبدا وجهة نظرها فيه، لأنها كانت، قبل كل شيء، جزءًا لا يتجزأ من سياق بريطاني. ومع ذلك، كان لدى كانط الكثير ليقوله عن الارتيابيّة وكان لهيوم تأثير عميق عليه أيضًا، ولكن بطريقة أكثر إيجابية من تأثيره على السيدة شيبرد.

إيمانويل كانط حول الارتيابيّة

ولد إيمانويل كانط في عام 1724م في كونيغسبرغ، التي كانت آنذاك عاصمة بروسيا الشرقية الناطقة أساسًا باللغة الألمانية، وأصبحت الآن تسمى كلينينغراد، التابعة لروسيا. ولم ينشأ في عوز، ولكن والديه كانا صانعي سروج ذوي دخل متواضع جدًا. وكانا من أشياع المذهب التقويّ، وهو نسخة من اللوثرية. وقد التحق بمدرسة تقويّة منذ أن بلغ الثامنة من عمره وحتى بلغ الخامسة عشرة. ومن المفترض أنه كره وقته لكنّه كرس الكثير منه لقراءة الكلاسيكيات القديمة.

ومع ذلك، كان وقته في جامعة كونيغسبرغ أفضل بكثير وسرعان ما تحول اهتمامه من الأدب الكلاسيكي إلى الفلسفة. وقد درس الرياضيات والفيزياء جنبًا إلى جنب مع المواد الفلسفية كالميتافيزيقا والمنطق والأخلاق والقانون الطبيعي.

وقد تأثر الفلاسفة الذين كانوا يدرّسونه بشكل كبير بكريستيان وولف (1679-1750م)، الذي دافع عن نسخة نسقية من تفكير ليبنتز الفلسفي، لكن كانط تعرّض أيضًا للفلسفة الأرسطية ونقد الإمبيريقيين البريطانيين لوولف.

وبعد أن أنهى دراسته الجامعية عام 1748م، أمضى السنوات الست التالية مدرسًا خصوصيًا للأطفال الصغار. وعاد إلى الجامعة عام 1754م وبدأ التدريس. وعند عودته، نشر العديد من الأعمال العلمية. وكان في الجامعة محاضرًا بالمجان، ما يعني أنه كان عليه أن يتقاضى راتبه مباشرة من الطلاب. ولكي يتمكن من كسب عيش لائق، كان عليه أن يقوم بتدريس عدد كبير جدًّا من المقررات الدراسية وأن يعمل أيضًا على جذب الطلاب إلى مواده. وكان يحاضر حوالي 20 ساعة في الأسبوع، واستمر في هذا حتى عام 1770م. ومع ذلك، فقد كان حقق نجاحًا كبيرًا وازدادت شهرته فيلسوفًا مرموقًا بشكل مطرد خلال ذلك الوقت.

وبين عامي 1762م و1764م نشر كانط العديد من الأعمال، التي يرى البحاث في الوقت الحاضر أنها تنتمي إلى فترة مبكّرة في تطوّره الفلسفي. وهي تُسهم بشكل أو بآخر في نوع الفلسفة التي نشأ عليها وتعلّمها خلال فترة وجوده طالبًا في كونيغسبرغ. وفي عام 1770م عُيّن رئيسًا لقسم المنطق والميتافيزيقيا في جامعة كونيغسبرغ، وهو منصب شغله حتى عام 1796م حين تقاعد من التدريس عن عمر يناهز 72 عامًا.

وكان نشر في عام 1766م، قبل سنوات قليلة من تعيينه أستاذًا، أوّل عمل، وفيه أثار أسئلة حول إمكانية الميتافيزيقيا. والعمل هو **أحلام رائي روح - مشروحة بأحلام الميتافيزيقا** (*Dreams of a Spirit-Seer Elucidated by Dreams of Metaphysics*)، الذي كان أساسًا انتقادًا لإيمانويل سويدنبورغ (1688-1772م)، الرؤوي السويدي، الذي زعم أن لديه تبصرات في عالم الروح وأطلق سلسلة تنبؤات حظيت باهتمام ومتابعة كبيرين - وقد استمرت هذه المتابعة إلى يومنا هذا - ولكنّه كان أيضًا نقدا للميتافيزيقا التقليدية. وكان

كانط قد قرأ قبل بضع سنوات من تأليف هذا الكتاب الجزء الأول من عمل هيوم بحث الذي تُرجم إلى الفرنسية.

وبحكم تولي كانط رئاسة قسم المنطق والميتافيزيقا، توّفر لديه مزيد من الوقت للتأليف، فبدأ في تطوير الفكر الذي جعله أحد أبرز الفلاسفة في التاريخ. وفي عام 1781م، نشر **نقد العقل الخالص** (*Critique of Pure Reason*)، الذي جادل فيه بأن فهمنا يؤمّن الصور التي نبني بها خبرتنا عن العالم، التي تقتصر المعرفة البشرية عليها، في حين أن عالم الأشياء في ذاتها غير قابل للمعرفة إطلاقًا. وقد أمضى أكثر من عقد من الزمان في تطوير هذه الطريقة الجديدة تمامًا في مقاربة المعرفة والخبرة. وبعد نشر هذا العمل، نشر عددًا من الأعمال الرائدة في فترة زمنية قصيرة جدًّا. ففي عام 1783م نشر كتاب **مقدّمة لأي ميتافيزيقا مستقبلية** (*A Prolegomena to Any Future Metaphysics*)؛ وفي عام 1785، نشر **أسس مبادئ الأخلاق** (*Groundwork of the Principles of Morals*)؛ وفي عام 1786م، نشر **الأسس الميتافيزيقية للعلم الطبيعي** (*Metaphysical Foundations of Natural Science*)؛ وفي عام 1787م، نشر طبعة ثانية منقحة بشكل كبير من **نقد العقل الخالص**؛ وفي عام 1788م، نشر **نقد العقل العملي** (*Critique of Practical Reason*)؛ وفي عام 1790م، نشر **نقد ملكة الحكم** (*Critique of the Power of Judgment*). وقد استمر في نشر نسخته الجديدة من الفلسفة وتطويرها حتى عام 1798م. وغالبًا ما يشار إلى هذه الفترة من تفكيره الفلسفي بالفترة الحاسمة. وقد توفي كانط عام 1804م، عن عمر يناهز ثمانين عامًا.

المقام لا يتسع لتقديم عرض عام لتفكير كانط الفلسفي، وسوف نقتصر على إلقاء نظرة على الكيفية التي تعامل بها مع الارتيابية ونوع التأثير الذي يمكن أن يكون للارتيابيّة عليه. وهناك، بشكل رئيس، ثلاثة جوانب من تفكير كانط الفلسفي المتأخر ترتبط بالارتيابيّة، وهي: تأثير ارتيابيّة هيوم على كانط، الذي كان جوهريًّا؛ وتأثير غريب للتفكير البيروني؛ ودحض كانط الشهير للمثالية أو دحض ارتيابيّة العالم الخارجي الديكارتية.

في مقدّمة كتابه **مقدّمة لأي ميتافيزيقا مستقبلية** يقول كانط إن هيوم "أيقظني من سباتي الدوغمائي ثم وجّه بحثي في مجال الفلسفة التأملية وجهة مختلفة تمامًا" (*Prolegomena*: 10). وكما يسلّم في الفقرة، التي تتضمن هذه الجملة، كانت ارتيابيّة هيوم تجاه السببية على وجه الخصوص هي التي دفعت كانط لإعادة التفكير في الميتافيزيقيا. وفي مقدّمة هذا العمل اعترض أيضًا على فلاسفة الفهم المشترك الذين وصفهم بأنهم لم يدركوا أبدًا أنه لكي يتصالح المرء مع المشكلة التي أشار إليها هيوم، يجب عليه أن "ينفذ بعمق شديد في طبيعة العقل"، لكنّهم بدلًا من ذلك ركنوا ببساطة إلى الفهم المشترك "كوسيط وحي عندما لا يعرف المرء شيئًا ذكيًّا يقدمه في دفاعه عن نفسه". والمطلوب حسب كانط هو ما يشكل بالفعل أساس الفلسفة النقدية بأكملها، أي إدراك أن مفاهيم مثل السببية ليست مشتقة من الخبرة، بل مقولات *قبلية* (سابقة على الخبرة) يفكّر من خلالها فهمنا في الأشياء وتشكل بالفعل خبرتنا. وهذه المقولات هي ما يصفها بـ*التركيبية القبلية*، والسؤال الميتافيزيقي الذي تثيره ارتيابيّة هيوم هو: كيف تكون المعرفة *القبلية التركيبية*؟ وتشغل الإجابة عن هذا السؤال قطاعًا كبيرًا من فلسفة كانط النظرية.

ويتمحور موضوع كتاب **مقدّمة** حول هذا السؤال بالذات، وبالنسبة إلى كانط، فإن الإجابة بنعم عنه وحدها التي توقف ارتيابيّة هيوم في مساراتها، كما تجعل الميتافيزيقيا ممكنة. ويبدو أن كانط اعتبر الارتيابيّة، طيلة حياته، هجومًا على الميتافيزيقيا. وبالفعل برزت وجهة النظر هذه في **أحلام رائي الروح**. وقد دار نقاش علمي حول ما إذا كان نوع الارتيابيّة الذي تأثّر بها كانط في ذلك العمل هي ارتيابيّة بيرون أم ارتيابيّة هيوم. ويتزامن العمل بالتوكيد مع قراءة كانط لهيوم، ولكن لم يرد ذكر هيوم أو بيرون في الكتاب. ومع ذلك، فهو يعبّر في هذا الكتاب عن وجهة نظر هيوم في السببية. وهو يقول إن "أسئلة من قبيل 'كيف يمكن لشيء ما أن يكون سببًا، أو يمتلك قوة' لا يستطيع العقل الإجابة عنها، ولكن هذه العلاقات يجب أن تستمدّ من الخبرة وحدها." ويؤمّن له هذا الاعتبار أسبابًا لرفض الميتافيزيقيا، وما يكشفه رفضه لعالم سويدنبورغ الروحي هو بالضبط هذا

العوز في التبرير أو الأسس العقلانية للميتافيزيقا. فكيف يمكن إعطاء الميتافيزيقا أساسًا أقوى وتركيزًا أوضح من عالم الروح في سويدنبورغ؟ هذا السؤال الارتيابي هو الذي دفع كانط إلى المضي قدمًا وقد تمثّلت إجابته في *الأحكام التركيبية القبلية*.

النقاش في مقدّمة، وهو ملخص أكثر تيسّرًا مما طوّره بالفعل في نقد العقل الخالص، مقسم إلى أربعة أسئلة فرعية، وهي (1) كيف تكون الرياضيات البحتة ممكنة؟، و(2) كيف يكون العلم الطبيعي البحت ممكن؟، و(3) كيف تكون الميتافيزيقيا بشكل عام ممكنة؟ و(4) كيف تكون الميتافيزيقا بوصفها علما ممكنة؟ وكل هذه الأسئلة نسخ من السؤال العام حول الأحكام التركيبية القبلية والإجابة عنها تطرح أجوبة عن السؤال العام. وتأتي قضية السببية بشكل أساسي في إجابة السؤال الثاني. وحسب كانط، القوانين الطبيعية والسببية تركيبية قبلية. يقول كانط:

> وبالتالي، فإن مفهوم السبب هو مفهوم خالص من مفاهيم الفهم، وهو يختلف تمامًا عن كل إدراك ممكن، وتقتصر وظيفته، فيما يتعلق بالحكم بشكل عام، على تحديد هذا التمثيل المندرج تحته بما يمكّن من حكم صحيح بشكل كلي.
>
> **(Prolegomena: *52*)**

من وجهة النظر هذه، السببية مفهوم متميز عن كل خبرة وسابق على كل خبرة، وبالتالي فهو ليس مستمدًا من الخبرة، كما حسب هيوم وحسب كانط هو نفسه في أحلام رائي الروح، بل مفهوم قبلي سابق على الخبرة. وهو شرط مفروض على الخبرة، ما يجعله ضروريًا أيضًا، لأنها الطريقة المحتّم علينا أن نَخبر بها العالم. ونحن ملزمون بمفاهيم مثل السببية لنَخبر العالم بطريقة بعينها. وردّ كانط على الارتيابيّة في السببية هو أنها ليست مستمدّة من الخبرة بل شرط للخبرة. وهذا ما يسمى بدور كانط الكوبرنيكي في الفلسفة. وهذا موقف أصيل للغاية، ولكن قبل أن يستطيع كانط أن يعلن أن المهمة قد أنجزت، كان عليه إثبات أو استنباط هذه

المقولات، أي إثبات وجودها وقيامها بالوظيفة التي يُفترض أن تقوم بها، وهذا ما يقوم به أيضًا في **نقد العقل الخاص**. مع ذلك، فإن هذا الاستنباط خلافي إلى حد كبير، وهو أحد أصعب الأجزاء في فلسفة كانط اللاحقة، والمقام هنا لا يتسع له.

التأثير الثاني للارتيابيّة على كانط مثير للفضول بعض الشيء. وهو يوصف في هذا السياق بتأثير البيرونية عليه، لكن الحديث عن البيرونية قليل جدًّا في أعمال كانط الفلسفية. فدعونا أولًا نتحدث قليلًا عما يقوله عن الارتيابيّة. في فقرة أطول من كتاب **منطق بلومبرغ**(*The Blomberg Logic*) ، الذي يجمع محاضرات كانط حول المنطق من أوائل سبعينيات القرن الثامن عشر، يطوّر وجهة نظره حول الارتيابيّة وتاريخها. وهو يبدأ بمقارنة بين الفلسفة الدوغمائية والارتيابيّة. ويعتبر كانط نفسه، قبل كل شيء، مفكّرا دوغمائيا، لكنّه لا يرفض تمامًا الارتيابيّة. وبنظرة إلى سكتوس إمبيركوس، يلاحظ أن الارتيابيّة أو الشكّ - يبدو أنه يساوي بينهما - يمكن أن تكون أيضًا دوغمائية. والتقابل الذي يدور في ذهنه هو التناقض بين الأكاديميين والبيرونيين. الأكاديميون مرتابون دوغمائيون، حسب قوله، في حين أن البيروني مشكك مرتاب، يرى أن كل حكم من أحكامنا قابل لأن يُعارض. ويتمثّل الشكّ الدوغمائي، بالنسبة إلى كانط، في الحكم بأنه لا يمكن للمرء أبدًا تحقيق اليقين التام عبر الإدراك. ويتألف الشكّ الارتيابي من الوعي بعدم توفر اليقين في إدراكات المرء المعرفية، بما يوجب عليه تقصي هذا الأمر وقد ينتهي بالوصول إلى اليقين. وقد اهتم كانط كثيرًا بمعنى الكلمة اليونانية للارتيابي، والتي كما رأينا في الفصل 1 تعني "يستفسر" أو "يتقصى".

وفي هذا السياق الإيجابي قد يجادَل بأن البيرونية كان لها بعض التأثير على فلسفة كانط المتأخرة. وفي **نقد العقل الخاص**، تحديدًا في الجزء الخاص بـ "الجدل الترانسندتي"، الفصل 2، يطوّر كانط ما يسميه "متناقضة العقل الخالص". والمتناقضات هي تناقضات أو متكافئات في القوى، كما يسميها المرتاب البيروني. يقول كانط في هذا الجزء:

> هنا تبرز ظاهرة جديدة من ظواهر العقل البشري، وهي نقضية طبيعية تمامًا، لا يحتاج المرء إلى التأمل فيها ولا أن ينصب فخاخًا مصطنعة حولها، بل بالأحرى يسقط فيها العقل من تلقاء نفسه ولا مناص له من ذلك؛ وبالتالي فهي تحمي العقل من سبات اعتقاد متخيل، مثل التي ينتجها الوهم أحادي الجانب، ولكنّها في الوقت نفسه تقود العقل إلى إغواء إما الاستسلام لليأس الارتيابي أو اتخاذ موقف من التشبث الدوغمائي، مع تركيز الذهن بشكل راسخ على أحكام بعينها دون إعطاء فرصة منصفة للاستماع لأسس عكس ذلك. كلا البديلين هو موت الفلسفة الصحية، على الرغم من أن الأولى قد تسمى أيضًا القتل الرحيم للعقل الخالص.
>
> (Critique: *460*)

هذه صراعات حقيقية داخل العقل نفسه وهو يواجه طريقًا مسدودًا ارتيابيًّا أو "سباتًا". لكن كانط يميز ما يفعله هو بالارتيابيّة بقوله:

> يمكن تسمية هذا الإجراء بالمنهج الارتيابي. وهو يختلف تمامًا عن الارتيابيّة، وهو مبدأ الجهل الحاذق والعلمي الذي يقوّض أساس كل إدراك، من أجل، إن أمكن، عدم ترك أي موثوقية أو يقين في أي موضع. ذلك أن المنهج الارتيابي يهدف إلى اليقين، ويسعى لاكتشاف مفاد حالات سوء الفهم في الخلافات التي يقصدها الطرفان بشكل صادق ويطبقانها بذكاء، من أجل القيام بمثل ما يفعله المشرعون الحكماء عندما يقومون، في حالات التقاضي المحرجة للقضاة، بإصدار تعليمات خاصة بما هو معيب وغير محدد بدقة في قانونهم.
>
> (Critique: *468–469*)

إنه المنهج الارتيابي البيروني الذي يستخدمه كانط، وهدف كانط هو العثور على اليقين من خلاله.

متناقضات كانط مشهورة وقد أصبحت منذ أن صاغها، وحتى قبل ذلك، جزءًا أساسيًّا من الفلسفة، لأنها في واقع الأمر مشاكل فلسفية قديمة. والمتناقضة الثالثة هي التعارض بين الأطروحة: "السببية وفقًا لقوانين الطبيعة ليست الصورة الوحيدة التي يمكن من خلالها اشتقاق كل مظاهر العالم. من الضروري أيضًا افتراض علاقة سببية أخرى من خلال الحرية لتفسيرها"، وبين النقيضة: "لا توجد حرية، فكل شيء في العالم يحدث فقط وفقًا لقوانين الطبيعة". في الوقت نفسه الذي توجد فيه حاجة مطلقة للحرية والإرادة الحرة لتفسير المسؤولية الأخلاقية ووجود الأخلاق بشكل عام، تستبعد ميكانيكا نيوتن الحرية، لأن كل شيء يمتثل لمجموعة من قوانين الطبيعة. وحسب كانط، العقل مذهول بهذا التناقض وطريقة المرتاب المتمثّلة ببساطة في تعليق الحكم ليست خيارًا مناسبًا، إذ يجب أن يكون هناك طريق إلى الأمام، وإلا فإن العقل نفسه قد ينهار ويفشل. والحل الشهير الذي يقول به كانط هو جعل الحرية مصادرة - عملية - لا نستطيع معرفة أنها موجودة، ولكن علينا أن نسلّم بأنها موجودة بوصفها شيئًا في ذاته، أي أنها تتجاوز الخبرة وتعمل في شكل شرط لوجودنا.

والمتناقضة الرابعة مماثلة ومشهورة بالقدر نفسه، وهي تتعلق بوجود الله، وتنشأ في التعارض بين الحكمين التاليين:

أطروحة: "ينتمي إلى العالم، إما بوصفه جزءًا منه أو سبب له، كائن ضروري مطلق."

نقيضة: "ليس هناك كائن ضروري مطلق موجود في أي مكان، لا في العالم ولا خارجه، يعدّ سببًا له."

وفي نقاشه لهذه المتناقضة، يطوّر الحجج المؤيدة والمعارضة للحجّة الكوزمولوجية على وجود الله. وهذا نقاش فلسفي كلاسيكي. مرة أخرى، يصبح

حلّه في النهاية هو جعل الله أيضًا مصادرة وجزءًا من الشيء في ذاته، ويصبح الله ضروريًا، لكنه يتجاوز الخبرة.

ولعل نقاش كانط الثالث للارتيابيّة هو الأكثر شهرة، تحديدًا، رفضه للمثالية أو، بتعبير آخر له، رفض ارتيابيّة ديكارت في العالم الخارجي. ويميّز كانط بين مثاليته، التي يسميها المثالية الترانسندنتية، وما يسميه المثالية المادية. هناك نوعان من هذه المثالية، أحدهما يقرّ أن وجود أشياء خارجنا مشكوك فيه أو لا يمكن البرهنة عليه، والآخر يقرّ أن الأشياء في الخارج زائفة ومستحيلة. والنوع الثاني هو مثالية بركلي، التي يسميها المثالية الدوغمائية التي:

> تقرّ أن المكان، مع كل الأشياء المرتبطة به كشرط لا ينفصل، شيء مستحيل في ذاته، وهي تقرّ بالتالي أن الأشياء في المكان مجرد خيال. ولا مناص من المثالية الدوغمائية إذا اعتبرنا المكان خاصية تتعلق بالأشياء في ذاتها؛ لذلك فهو، إلى جانب كل ما يقوم به من مهام بوصفه شرطًا، لاكينونة. غير أننا قمنا بتقويض أسس هذه المثالية ...
>
> (Critique: *326*)

يعتقد كانط أن فلسفته أثبتت أن المثالية الدوغمائية باطلة. وهي النوع الأول من المثالية التي يهتم بها في تفنيده. ويسمي هذا النوع من المثالية إشكالية وينسبها إلى ديكارت. يقول كانط:

> المثالية الإشكالية، التي ... لا تعترف إلا بعجزنا عن إثبات وجودٍ خارج أنفسنا عن طريق الخبرة المباشرة، معقولة ومناسبة لأسلوب فلسفي شامل في التفكير، لا يسمح، على وجه التحديد، بإصدار حكم قاطع إلى حين العثور على دليل كاف. لذلك، يجب أن يثبت الدليل المطلوب أن لدينا خبرة وليس مجرد تخيل للأشياء الخارجية، وهذا أمر لا يمكن تحقيقه ما لم نتمكّن

من إثبات أنه حتى خبرتنا الداخلية، التي لا يشكّ فيها ديكارت، لا يمكن تحقيقها إلا في ظلّ الافتراض المسبق بخبرة خارجية.

(Critique: *326*)

يحاول كانط إثبات وجود عالم خارجي، وهو بالتالي يرفض شكّ ديكارت أيضًا.

الإثبات نفسه مثير للجدل وقد دار حوله الكثير من النقاش. والإثبات قصير إلى حد ما. النظرية التي يجب إثباتها هي ما يلي:

مجرد الوعي بوجودي، المحدد إمبيريقيا، يثبت وجود أشياء في المكان خارج وجودي.

ويقرّ الإثبات، كما يعرضه كانط:

أنا واعٍ بخبرتي كما تحددت في الزمان. كل التحديدات-الزمنية تفترض وجود شيء ثابت في الإدراك. ومع ذلك، فإن هذا الشيء الثابت لا يمكن أن يكون شيئًا بداخلي، لأن وجودي في الزمان لا يمكن تحديده إلا من خلال هذا الشيء الثابت. وبالتالي فإن إدراك هذا الشيء الثابت لا يمكن تحقيقه إلا من خلال شيء خارجي وليس من خلال مجرد تمثيل لشيء خارج عني. وبالتالي، فإن تحديدًا وجوديًا في الزمان ممكن فقط من خلال وجود أشياء حقيقية أدركها خارج نفسي. ويقترن الوعي بالزمان بالضرورة بالوعي بإمكانية تحديد-الزمان هذا: ولهذا فإنه مرتبط هو الآخر بالضرورة بوجود شيء خارجي، بوصفه شرطًا لتحديد الزمان؛ أي أن الوعي بوجودي هو في الوقت نفسه وعي مباشر بوجود أشياء أخرى خارجي.

(Critique: *327*)

وكانت هناك محاولات عديدة لإعادة بناء هذه الحجّة ولا يوجد بينها سوى اختلافات طفيفة. التالي من ضمن الطرق الشائعة والمستخدمة في تلخيص الحجّة:

1. أنا واعٍ بوجودي في الزمان؛ وهذا يعني أنني أدرك، ويمكن أن أكون مدركًا، لاحتيازي على خبرات تحدث بترتيب زمني محدد. (مقدّمة)

2. لا يمكنني أن أكون مدركًا لوجود خبرات تحدث في ترتيب زمني محدد إلا إذا أدركت شيئًا دائمًا يمكنني بالرجوع إليه تحديد ترتيبها الزمني. (مقدّمة)

3. لا يمكن لأي حالة وعي خاصة بي أن تعمل في شكل كينونة دائمة يمكنني من خلال الإحالة عليها تحديد الترتيب الزمني لخبراتي. (مقدّمة)

4. لا يمكن للزمان نفسه أن يكون بمثابة هذه الكينونة الدائمة التي يمكنني بالإحالة عليها تحديد الترتيب الزمني لخبراتي. (مقدّمة)

5. إذا كانت (2) و(3) و(4) أحكامًا صادقة، فلا يمكنني أن أدرك وجود خبرات تحدث في ترتيب زمني محدد إلا إذا أدركت وجود أشياء دائمة في الفضاء خارجي، يمكنني بالإحالة عليها تحديد الترتيب الزمني لخبراتي. (مقدّمة)

6. ولهذا فإني أدرك أشياء دائمة في المكان خارجي، يمكنني بالرجوع إليها تحديد الترتيب الزمني لخبراتي. (من (1)-(5))

الفكرة من وراء البرهان هي قلب الطاولة على المثالي. يريد كانط أن يُظهر أن فكرة الخبرة الداخلية، التي لا يشكّ فيها ديكارت، تفترض بالفعل خبرة الأشياء الخارجية، أي أن الخبرة نفسها مشروطة بخبرة شيء ما على أنه خارجي. ويبدو أن طريقة كانط في القيام بهذا هي التحدث عن خبرة سابقة يمكننا ترتيبها زمنيًا. فلأنني أستطيع القيام بهذا، يجب أن يكون هناك شيء أقوم بذلك العمل قبالته أو منه. ولا يمكن لهذا الشيء يكون شيئًا بداخلي، بل يجب أن يكون شيئًا خارجيًا. ولهذا فإن خبرتي السابقة المرتبة زمنيًا مشروطة بوجود أشياء خارجي.

على ذلك، يبدو أن الحجّة بها تعاني من خلل خطير أشار إليه العديد من الشرّاح. يبدو أن الترتيب الزمني المذكور في (2) هو ببساطة الترتيب الذي اختبرت به تلك الخبرات. ويبدو أنه من المناسب أن أسأل عن السبب الذي جعلني أحتاج إلى أي "عنصر ثابت" أو شيء خارجي بالنسبة لي لمعرفة ما يكونه هذا الترتيب. وكانت هناك عدة محاولات لإنقاذ الحجّة. اقترح البعض أن مجرد حدوث هذا الترتيب الزمني لا يتماهى مع إدراك هذا الترتيب الزمني باعتباره ترتيبًا، وأنه يحتاج إلى شيء أكثر ثباتًا أو خارجية عن خبرتي، لكن هذا لا يبدو كافيًا. وهناك محاولات أخرى أكثر تفصيلًا لإنقاذ الحجّة، لا يمكننا الخوض فيها هنا.

ومن السمات الثابتة في وجهة نظر كانط حول الارتيابيّة طبيعتها الميتافيزيقية. طيلة حياته، بدا أنه ينظر إلى الارتيابيّة، في المقام الأول، على أنها تحدٍ للميتافيزيقيا. ويظهر أن هذه هي الطريقة التي يؤوّل بها ارتيابيّة هيوم، أي بوصفها حجّة ضد الميتافيزيقيا التقليدية. وليس من الخطأ التفكير في هيوم بهذه الطريقة. فكما رأينا، يثير توكيده المتكرر على الإمبيريقية وعلى أن نقطة البداية لكل الفلسفة هي الانطباعات مشاكل خاصة لوجهات النظر الميتافيزيقية التقليدية حول الجوهر والخلود والله والسببية. وهذا هو التحدي الذي واجهه كانط في فلسفته النقدية وهو يشكل دفاعًا أصبح مؤثرًا بشكل كبير في القرون التالية.

الارتيابيّة في المثالية الألمانية

كُتب الكثير حول ما إذا كان هيغل ونيتشه مرتابَين. والحال أن مجمل مشاريعهما الفلسفية ليست ارتيابيّة، ولكن يبدو أن هناك وجاهة في الزعم بأن نيتشه كان مرتابًا أكثر من هيغل. وفي الواقع، من الشائع جدًّا هذه الأيام، لا سيما في الأوساط البحثية الإنجليزية، أن نجد إحالة عليه بوصفه مفكرًا مرتابًا. ولا يستند هذا الزعم إلى أي دمج لنيتشه في الارتيابيّة الكلاسيكية، لأنه يختلف تمامًا

عن البيرونية التقليدية (على الأقل فيما يتعلق بوجهة نظره في أهداف الفلسفة)، بل يستند على الزعم العام بأن نيتشه يختلف عن التقاليد الفلسفية العامة واشتهر بإعلانه أن الله قد مات. ومن يزعمون هذا لديهم رؤية عامة جدًّا في الارتيابيّة مستمدّة في الغالب من صورة ساذجة إلى حد ما للارتيابيّة الديكارتية، مفادها أن أي شخص يرفض وجهة النظر القائلة بوجود عالم موضوعي وينكر إمكان أن نعرف أشياء عن هذا العالم مرتاب. وفق وجهة النظر هذه، ربما يكون نيتشه في بعض الأعمال مرتابًا، ولكن كذا حال جميع المثاليين، لأنهم ينكرون وجود عالم موضوعي.

وفي هذا الجزء من الفصل، نلقي نظرة على ما يقوله هيغل عن تاريخ الارتيابيّة. وكان نيتشه في بداية مسيرته كلاسيكيًا وخصص بعض الوقت لدراسة ديوجين لياتيس، لكن ما قاله عن المرتابين القدامى لا يتجاوز ما سبقه إليه هيغل. وكان هذان الفيلسوفان من أوائل من حاولوا فهم التاريخ العام للفلسفة وأيضًا إلى حد ما تاريخ الارتيابيّة، لا سيما الارتيابيّة القديمة. وقد طوّر هيغل وجهة نظره في عمله محاضرات في تاريخ الفلسفة (*Lectures on the History of Philosophy*).

والجزء الذي يغطّي الارتيابيّة القديمة في محاضرات هيغل موجود في المجلد 2 من الترجمة الإنجليزية بعنوان "الدوغمائية والارتيابيّة". والمدرستان الدوغمائيتان في الفلسفة اللتان يفكّر فيهما هيغل هما الرواقية والأبيقورية، أما المدرستان الارتيابيتين فهما مدرستا الأكاديميين والبيرونيين. ويستخدم هيغل تقسيم سكتوس للفلسفة لوصف الفلسفة الهلنستية، وهو يرى أن الاختلافات التي يجدها بين هذه المدارس لا تستند صراحةً إلى سكتوس، ولكنّها تكمن بدلًا من ذلك في مواقفهم المختلفة إزاء معيار الحقيقة. وتقبل النظرة الإيجابية للرواقيين والأبيقوريين معيارًا، في حين أن النظرة السلبية للمدرستين الارتيابيتين ترفض كل المعايير. ويقول هيغل عن الارتيابيّة إن:

مبدأ الارتيابيّة، بالتالي، هو النفي النشط لكل معيار، ولكل المبادئ المحددة من أي نوع كانت، سواء كانت المعرفة مشتقة من الحواس، أم من التأمل في مفاهيم عادية، أم من الفكر. وبالتالي فإن النتيجة التالية التي يُتوصل إليها هي أنه لا يمكن معرفة أي شيء.

ويمكننا تجاهل تفسير هيغل للارتيابيّة الأكاديمية، وهو بالأحرى معياري ومشتق بشكل أساسي من شيشرون. ويُعتبر تفسيره للبيرونية أكثر أهمية. وهو يسمي وجهة نظرهم ببساطة "الارتيابيّة"، ويقول إنها "تبدو مثيرةً للإعجاب" وإنها "الخصم الذي لا يقهر للفلسفة". وهو يرى أن الارتيابيّة لا يمكن دحضها ويقترح أن الموقف الصحيح للفلسفة هو ببساطة تجاهلها والتظاهر بأنها غير موجودة. لكنّه كان واضحًا في أن هذا ينطبق فقط على البيرونية وليس على ما يسميه الارتيابيّة الحديثة، التي يقارنها هيغل بالأبيقورية. وعلى الرغم من أنه لم يقل ذلك صراحة في محاضرات، يبدو أنه يفهم ارتيابيّة هيوم من خلال الارتيابيّة الحديثة. وهو يقول في دائرة معارف المنطق (*Encyclopedia of Logic*):

> ينبغي التمييز بعناية شديدة بين ارتيابيّة هيوم ... والارتيابيّة اليونانية. في ارتيابيّة هيوم، تؤخذ حقيقة الإمبيريقي، وحقيقة الشعور والحدس على أنها أساسية؛ وعلى هذا الأساس، يهاجم هيوم جميع التحديدات والقوانين العامة، تحديدًا لأنها لا تملك أي مبرر من خلال الإدراك الحسّي.
>
> (Logic: *80*)

هذه هي الارتيابيّة التي كان كانط قلقًا بشأنها بشكل أساسي - ارتيابيّة موجهة نحو الميتافيزيقيا. أما الارتيابيّة القديمة فهي، فيما يجادل هيغل، شيء مختلف تمامًا، ولا يمكن رفضها بسهولة.

وكان هيغل في الواقع قارئًا متبصّرًا للبيرونية. وهو يبدأ بالإشارة إلى أن

البيروني لا يشكّ. فكما رأينا، كانت الارتيابيّة في الفلسفة الحديثة المبكّرة مرادفًا للشكّ، والمرتاب هو الشخص الذي يشكّ. ويرفض هيغل هذه القراءة للبيرونية التي كانت سائدة منذ ترجمة كتاب سكتوس **الخطوط العريضة** عام 1562م. وقد أكّد أن 'Skepsis' لا تترجم إلى 'شك' ('doubt')، كما أنه ليس صحيحًا أن *epochê* (تعليق الحكم) أو، إذا استخدمنا كلمة هيغل، *ephectic*، ينتج شكًّا. وفي تحليل هيغل، الشكّ شيء ينطوي على التردد وعدم اليقين بين موقفين، أحدهما صحيح. وهو يسبب الاضطراب والتعاسة، ويجب أن ينشأ بشكل طبيعي فيما يتعلق بقضايا مثل لامادية الروح ووجود الله. ويعتقد هيغل أن هذه هي الأشياء التي يمكن الشكّ فيها. غير أنه يجادل بأن الارتيابيّة القديمة ليست كذلك. وعلى حد تعبيره:

> الارتيابيّة الأقدم لا تشكّ، لكونها متيقنة من اللاصدق، وتتّخذ المواقف السوائي نفسه إزاء الاثنين؛ إنها لا تتواءم فحسب مع الأفكار التي تترك احتمال أن يكون شيئًا ما صحيحًا، ولكنّها تثبت بيقين لاصدق كل شيء. أو أن شكّها فيه يقين لا يقصد الوصول إلى الحقيقة، ولا يترك هذا الأمر دون حسم، حيث عند نقطة بعينها يُتخذ القرار بشكل كامل وتام، وإن كان هذا القرار لا يتضمن الحقيقة. هذا اليقين في ذاته نتيجة لذلك هو راحة وأمن الذهن في حد ذاته، الذي لا يُمس بأي كرب، والشكّ هو عكس ذلك مباشرة. هذه هي وجهة النظر التي تقول بعدم قابلية الارتيابيّة للتزعزع.
>
> (Lectures: *733–734*)

المرتاب لا يشكّ وهو ليس غير متيقن من أنه علّق الحكم، حسب تفسير هيغل، لكنّه ليس مترددا في القيام بذلك؛ بل متأكد تمامًا من الحاجة إليه. ومع

ذلك، فإن ربط الارتيابيّة بالموقف العقلي للشكّ يبقى ويظلّ الطريقة الرئيسة في وصف الارتيابيّة، كما سنرى في الفصول القادمة.

الارتيابيّة البيرونية ليست معنية بالكينونة أو الوجود، بل بالمظهر فقط. وبهذا المعنى، يعتقد هيغل أن الأكاديميين ليسوا مرتابين بالفعل، لأنهم يتحدثون عن وجود أو عن شيء يحتمل أن يكون. ولا يتحدث المرتاب عن شيء من هذا القبيل، بل يتحدث فقط عن الكيفية التي تظهر بها الأشياء. وهو يقول إن "الوعي الذاتي لدى المرتاب هو مجرد هذا التحرر الذاتي من كل حقيقة الوجود الموضوعي". وبعد الإشارة إلى هذا، يقتبس من الفصلين 6 و12 من الجزء الأول من **الخطوط العريضة**، اللذين يدوران حول أصل الارتيابية وهدفها على أمل تحقيق راحة البال من خلال مقابلة كل عبارة بعبارة مكافئة. ويلخص هذا بالطريقة التالية:

> ومن هذا ينتج تعليق الحكم (epoche)، الذي، بالتوافق معه، لا نختار شيئًا ولا نفترض شيئًا، وبالتالي يتحقق التحرر الكامل من كل المشاعر الذهنية. وهكذا نجد مبدأ الارتيابيّة في القضية القائلة بأن كل سبب يواجهه آخر، يحتمل قدرًا مماثلًا من الصحة.
>
> (Lectures: *754–755*)

ويجادل هيغل أيضًا بأن البيرونية تختلف عما يسميه المثالية الذاتية عند بركلي، فهي تذهب حتى أبعد من المثالية السائدة في عصره، كما يشير، لأنها، على حد تعبيره، تتعامل مع محتوى خبرته الحواسّ أو الفكر، وبالتالي، لديه شيء يتعارض معه. والمظاهر المتناقضة هي العنصر الموضوعي في البيرونية الذي يميزها عن المثالية الذاتية.

وينتهي تناوله لما يسميه ببساطة "الارتيابيّة"، ولكنّها في الحقيقة البيرونية كما

حددها سكتوس، بمناقشة مستفيضة للضروب، كما يسميها هيغل. وهو يقسمها إلى الضروب المبكّرة، وهي الضروب العشرة الأولى التي طرحها سكتوس، والضروب المتأخرة، وهي ضروب أغريبا الخمس. ويقول هيغل: "بما أن العقيدة الارتيابيّة هي فن البرهنة على تناقضات من خلال هذه الضروب، فإننا نحتاج فقط إلى توضيح هذه الضروب". وحسب فهمه لها، الضروب في المقام الأول "موجهة ضد واقعية الأشياء". في هذا السياق، يشير مرة أخرى إلى الاختلاف بين الارتيابيّة القديمة والارتيابيّة الحديثة، لأن الحديثين يعتبرون أن ما يُعطى في المظهر يقيني. ويبدو أنه يفكّر هنا، قبل كل شيء، في ديكارت وهيوم، ولكن أوغسطين قال أشياء مماثلة، كما رأينا. ومع ذلك، لا يستطيع البيروني استخلاص مثل هذه النتائج حول المظاهر. ويفهم هيغل الضروب الخمس المتأخرة على أنها موجهة أساسًا ضد معيار الحقيقة، سواء على مستوى ما هو محسوس أم على مستوى الفكر. ولا يمكننا الحكم على ما يُحَسّ به مقابل ما يفكَّر فيه، وما يفكَّر فيه قبالة ما يُحَسّ به، لأن أي حجّة من هذا القبيل سوف تقع فريسة لأحد ضروب أغريبا الخمس.

ويحتفي هيغل إلى حد ما بالارتيابيّة-ليس لأنه هو نفسه مرتاب، ولكن لأنها، على حد تعبيره، مرحلة يجب أن يمرّ بها الوعي الذاتي. إنها نفي الفلسفة نفسها. يقول هيغل:

> في الارتيابيّة، نجد أن العقل قد وصل إلى حد أن كل ما هو موضوعي، أكان متعلقًا بـ "الوجود "أم الكلي، يختفي بالنسبة للوعي الذاتي ... الارتيابيّة هي في الواقع التناقض اللاغي للذات تمامًا، لأن الذهن فيها قد وصل إلى حد الانغماس في نفسه بوصفه شيئًا يفكر؛ والآن يمكنها أن تفهم نفسها في الوعي بلا نهايتها بوصفها النهاية المطلقة.

(Lectures: *813 and 815*)

الارتيابيّة تفكّر خالص، وفي مصطلحاته، هي الوعي الذاتي كما يشغل بذاته. وبهذه الطريقة يرى هدف الارتيابيّة هو *أتاراكسيا ataraxia*، أي، وفق تأويل هيغل، راحة البال الذهنية الخالصة وعدم الاضطراب. والفكرة التي أعرب عنها هنا في نهاية تناوله للارتيابيّة في **محاضرات** وتناولها صراحة في بداية عمله **فينومينولوجيا الروح** (*The Phenomenology of the Spirit*). وفيه يمضي في تطوير الحجج المؤسسة على الارتيابيّة ولكنّها تتجاوزها.



ملخص الفصل 9

- يعد كل من توماس ريد (1710 – 1796م)، والسيدة ماري شيبرد (1777 – 1847م)، وإيمانويل كانط (1724–1804م) من أهم المعارضين للارتيابيّة بعد هيوم في القرن الثامن عشر. وقد تأثّروا بشدّة بما اعتقدوا أنه ارتيابيّة هيوم.
- نُشر العمل الفلسفي الأكثر شهرة لريد، **بحث في الذهن البشري حول مبادئ الفهم المشترك** عام 1764م.
- طوّر ريد فلسفة الفهم المشترك ردًّا على الارتيابيّة.
- وكان هذا يعني بالنسبة إليه أن الذهن يسترشد ببعض مبادئ الفهم المشترك في خبرته مع العالم.
- وتتّخذ هذه المبادئ موقفًا معارضًا للارتيابيّة.
- ولأن المرتاب لا يستطيع إظهار أن استنتاجاته أكثر احتمالية من الفهم المشترك، ليس هناك سبب لتفضيل الارتيابيّة.
- وقد أنكر ما يسميه بالنسق المثالي، وهو طريقة الأفكار التي يرى أنها تطوّرت من منذ ديكارت حتى عصره في فلسفة هيوم. وهو يعتقد أن الارتيابيّة مرصعة بها.
- جادلت شيبرد ضد وجهة نظر هيوم في السببية وطوّرت وجهة نظرها الخاصة، القائمة على العقل.
- حاولت أيضًا إثبات وجود عالم خارجي استنادًا على مفهومها للسببية.
- زعم كانط أن هيوم أيقظه من سباته الدوغمائي عندما أدرك أن ارتيابيّة هيوم تهدد الميتافيزيقيا التقليدية.

- تناول كانط ارتيابيّة هيوم، والارتيابيّة البيرونية، والارتيابيّة الديكارتية في العالم الخارجي.
- أجبرته ارتيابيّة هيوم على إعادة التفكير في الميتافيزيقيا، وكان للبيرونية دور في صياغة متناقضات العقل الخالص، وهو يعرض إثباتًا لوجود العالم الخارجي في رفضه الشهير للمثالية.
- لم يكن جورج فيلهلم فريدريش هيغل (1770-1831م) وفريدريك نيتشه (1844-1900م) مفكّرين مرتابين ولكنّهما يقدمان سردًا تاريخيًّا للارتيابيّة القديمة، وخاصة البيرونية.
- هيغل قارئ ثاقب البصيرة لسكتوس.

قراءات إضافية

قراءات مقترحة حول توماس ريد

هذه طبعات معيارية من أعمال ريد

de Bary, Philip, *Thomas Reid and Scepticism: His Reliabilist Response*, New York: Routledge, 2002 .

(خطوط عريضة ممتازة حول استخدام الارتيابية، والمحاجة ضدها، في أعمال ريد.)

Reid, Thomas, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, ed. Derek R. Brookes, University Park: Pennsylvania State University Press, 1764/1997.

Reid, Thomas, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, ed. Derek Brookes, University Park: Pennsylvania State University Press, 1785/2002.

Reid, Thomas, *Essays on the Active Powers of Man*, ed. Knud Haakonssen and James A. Harris, University Park: Pennsylvania State University Press, 1788/2010.

Reid, Thomas, *Inquiry and Essays*, ed. R.E. Beanblossom and K. Lehrer, Indianapolis, IN: Hackett, 1983 .

(طبعة مختصرة لكل من *An Inquiry* و*Essays on the Active Powers of Man* و *Essays on the Intellectual Powers of Man*. وتحتوي أيضًا على مقدّمة جيّدة حول ريد.)

قراءات مقترحة حول السيدة ماري شيبرد

Bolton, Martha, "Mary Shepherd", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 edition), ed. Edward N. Zalta, https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/mary-shepherd ./

(نظرة عامة ممتازة في تفكير شيبرد الفلسفي تتضمن رفضها لهيوم.)

Shepherd, Mary, *An Essay upon the Relation of Cause and Effect*, London: Printed for T. Hookham, 1824. (This is a nineteenth-century print of her first book. It is easily accessible on Google Books).

(طبعة في القرن التاسع عشر من كتابها الأول. والحصول عليها ميسّر في "كتب غوغل".)

Shepherd, Mary, *Essays on the Perception of an External Universe and Other Subjects Connected with the Doctrine of Causation*, London: John Hatchers and Son, 1827 .

(طبعة من القرن التاسع عشر لكتابها سيدان وتحتوي الدراسة حول الفلسفة الأكاديمية والارتيابيّة.)

Shepherd, Mary, *Selected Writings*, ed. and introduced by Deborah Doyle, Exeter: Imprint Academic, 2018.

(مختارات جيّدة من كتابات شيبرد المختلفة، وتتضمن الفقرات المتعلقة بالارتيابيّة.)

قراءات مقترحة حول إيمانويل كانط

Forster, M., *Kant and Skepticism*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008 .

(واحدة من الدراسات القليلة للارتيابيّة في علاقتها بعمل كانط، وهي تتميز بخصوصية لأنها تتجاهل دحض المثالية، لكنّها أكثر تفصيلا فيما يتعلّق بالتأثيرات الأخرى للارتيابيّة على كانط.)

Kant, Immanuel, *Lectures on Logic*, ed. J. Young, Cambridge: Cambridge University Press, 1992 .

(ترجمة لمحاضراته في المنطق وتحتوي على منطق بلومبرغ، وتناقش تاريخ الارتيابيّة.)

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, ed. P. Guyer and A. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998. (This is the standard translation of Kant's Critique in English).

(الترجمة القياسية لنقد كانط باللغة الإنجليزية.)

Kant, Immanuel, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, trans. and ed. Gary Hatfield. Cambridge. Cambridge University Press, 2004 (This is a very nice edition and translation of the Prolegomena It has a very useful introduction as well).

(نسخة جيّدة للغاية وترجمة لـ *Prolegomena*، تتضمن مقدّمة مفيدة للغاية)

Kant, Immanuel, *Theoretical Philosophy 1755–1770*, ed. D Walford and R. Meerbole. Cambridge: Cambridge University Press, 2014 .

(مجموعة من بعض أعمال كانط بين عامي 1755م و1770م. وتحتوي على ترجمة لـ أحلام رائي الروح (Dreams of a Spirit-Seer.))

Pereboom, Derk, "Kant's Transcendental Arguments", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 edition), ed. Edward N. Zalta, https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/kant-transcendental) .

(يتضمن مناقشة مفيدة للغاية لدحض كانط للمثالية.)

Zande, Johan van der, and R. Popkin (eds.), *The Skeptical Tradition around 1800*, Dordrecht: Springer, 1998. (This is a very useful book with several articles on the time around Kant and how skepticism was used at the time).

(كتاب مفيد للغاية يحتوي على العديد من المقالات حول عصر كانط وكيف أُستخدمت الارتيابيّة في ذلك العصر.)

قراءات مقترحة حول هيغل ونيتشة

Berry, J., *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition*, Oxford. Oxford University Press, 2011

(العمل الرئيس حول نيتشه والارتيابيّة. وهو يجادل بأنه مفكّر ارتيابي.)

Brett, R., "Nietzsche and the Skeptics and Nietzsche on the Skeptics", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 82:1 (2000): 62–86 .

(دراسة جيّدة للغاية تناقش بأي معنى يمكن اعتبار نيتشه مرتابًا.)

Forster, M., *Hegel and Skepticism*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989 .

(الدراسة الرئيسة المتاحة التي تتناول علاقة هيغل بالارتيابيّة.)

Hegel, G.W.F., *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, vol. II, trans. E.S. Haldane and Frances H. Simons, London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1955 .

(إعادة طبع لترجمة كاملة ولكن مبكّرة لمحاضرات هيغل إلى اللغة الإنجليزية.)

Hegel, G.W.F., *The Encyclopaedia Logic: Part I of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences with the Zustze*, trans. G.F. Geraets, W.A. Suchting, and H.S. Harris, Indianapolis, IN: Hackett, 1991 .

(ترجمة ممتازة ومختارات من منطق هيغل.)

الفصل العاشر

10

ج. إي. مور ولودفيغ فتغنشتاين في الارتيابيّة

اتخذت الفلسفة البريطانية في نهاية القرن التاسع عشر منعطفًا نحو المثالية، متأثرة بكانط وهيغل وآخرين. وكان ف.هـ. برادلي (1896-1924م) أحد أكثر المفكّرين تأثيرًا في ذلك الوقت. ولم تكن الحدود بين المثالية والإمبيريقية واضحة تمامًا، ولم تكن المثالية البريطانية في تعارض واضح مع التقاليد المبكّرة للإمبيريقية البريطانية. وعلى المنوال نفسه، وكما سبق أن رأينا، لم تكن الحدود بين الارتيابيّة والمثالية واضحة، ويمكن رؤية ذلك أيضًا في الجدال الفلسفي في أوائل القرن العشرين.

وكان ج.إي. مور (1873-1958م)، إلى جانب برتراند رسل (1872-1970م) ولودفيغ فتغنشتاين (1889-1951م)، شخصية رئيسة وراء فلسفة كيمبردج في أوائل القرن العشرين، وأحد مؤسّسي ما يسمى بالفلسفة التحليلية، التي هيمنت على الفلسفة الأنجلو-أمريكية طوال القرن. وقد كتب عدة مقالات مهمّة خلال حياته المهنية، أمّنت له مكانًا مهمًا في تاريخ الارتيابيّة، وقدّم، مثل فتغنشتاين زميله في جامعة كيمبردج، حججًا، في المقام الأول، ضد الارتيابيّة. وفي هذا الفصل، سوف نعرض إسهاماتهما في تاريخ الارتيابيّة.

ج. إي. مور حول المثالية والارتيابيّة

وُلِد مور في لندن بإنجلترا، والتحق بكلية ترينتي بكيمبردج عام 1892م، حين بلغ من العمر 19 عامًا، لدراسة الكلاسيكيات. وفي ترينتي، أصبح صديقًا لكل من رسل ومكتاغرت، الذي كان زميلًا شابًا في الكلية. وكان مكتاغرت تأثر ببرادلي وبجزء من الاتجاه المثالي في الفلسفة البريطانية في ذلك الوقت. وقد أقنع رسل ومكتاغرت مور بالتخلي عن دراساته الكلاسيكية والانتقال إلى الفلسفة. تخرج في عام 1896م. وفي عام 1898م، حصل على منحة زمالة في ترينتي، مكنته من مواصلة دراساته في الفلسفة. وانتهت الزمالة في عام 1904م، لكنّه تمكن من العودة إلى الفلسفة في عام 1911م محاضرًا في الجامعة. وقد عاش بقية حياته في كيمبردج، وكانت فترة الراحة الوحيدة هي زيارة استغرقت أربع سنوات للولايات المتحدة في ذروة الحرب العالمية الثانية.

وفي عام 1921م، أصبح مور محررًا لمجلة الذهن (*Mind*)، أهم مجلة فلسفية في ذلك الوقت، وفي عام 1925م، أصبح أستاذًا في جامعة كيمبريدج. وقد تزامن غدوّه محررًا وأستاذًا جامعيًا للفلسفة مع ذروة الفلسفة في كيمبريدج. وكان مع فتغنشتاين المساهمَين الرئيسَين في جعل كيمبريدج مركزًا رائدًا للفلسفة. وقد

تقاعد من عمله أستاذًا عام 1939م ومن عمله محررا عام 1944م، وتوفي عام 1958م.

ولعلّ إسهاماته الفلسفية الأكثر شهرة اليوم هي أعماله في الفلسفة الأخلاقية. وكان لكتابه **مبادئ الإثيقا** (*Principia Ethica*) الذي صدر عام 1903م تأثير معمّق على الفلسفة الأخلاقية في القرن العشرين وما زال يُقرأ حتى يومنا هذا. والكتاب المهمّ الآخر في هذا المجال هو كتاب **الإثيقا** (*Ethics*) الذي صدر عام 1912م. غير أن أهم أعماله بالنسبة إلينا هو إسهاماته في النأي بالفلسفة البريطانية بعيدًا عن المثالية نحو الفلسفة التحليلية، التي هي في جوهرها إمبيريقية ذات نزعة واقعية. وجاءت إحدى أولى محاولاته لرفض المثالية في دراسة ترجع إلى عام 1903م نُشرت في مجلة **الذهن** تحت عنوان "دحض المثالية" (Refutation of Idealism).

ويختلف دحض مور للمثالية عن دحض كانط، الذي ناقشناه في الفصل 9، ولديه قواسم مشتركة أكثر مع ريد، الذي لا ريب في أنه أثّر على مور. أيضًا فإن المثالية التي يقصدها مور مختلفة، فهي ليست مثالية ديكارت، التي كان كانط مهتمًا بها، بل أكثر شبهًا بمثالية بركلي. وكان مور أيضًا ناقدًا حادا لكانط وقد رفض مبكّرًا ثورة كانط الكوبرنيكية في الفلسفة. وفي دراسة نُشرت عام 1903م، كان النقد موجّها في المقام الأول نحو نسخة المثالية التي نشأ عليها في كيمبريدج، التي كانت تسمّى "المثالية المطلقة" وطوّرها برادلي. وفي هذه الدراسة، يطوّر مور أيضًا نقدًا كان قد طرحه من قبل، أن المثالية نزعة نفسانية تجعل كل ما هو موجود ذهنيًا. والجملة الأولى من الدراسة تقول بأن "المثالية الحديثة، إذا أقرّت أصلًا أي استنتاج عام حول الكون، فإنها تقرّ أنه روحي". وهو يعتبر مبدأ بركلي الشهير: 'أن تكون هو أن تكون مدرَكًا' (*esse est percipi*) ضروريًا لهذه المثالية، ومن خلال رفضه له، يعتقد أيضًا أنه يمكنه رفض المثالية بشكل عام.

وهناك مسألة أخرى تكمن وراء نقاشه لمبدإ بركلي. وكان برادلي جادل بأن كل العلاقات داخلية، ودافع عن وجهة النظر القائلة بأن كل الأشياء مترابطة

وترتبط بكل شيء آخر في الكون. إذا حركت فنجان قهوتي أو قلمي الرصاص على الورقة للكتابة، فإنني، في الوقت نفسه، أغيّر كل علاقات هذه الأشياء بكل شيء آخر في الكون. وتنصّ نظرية العلاقات الداخلية التي يقول بها برادلي على أن جميع العلاقات وخصائص الشيء ضرورية لكونه الشيء الذي يكون. ويعدّ مبدأ بركلي مثلًا على هذه النظرية، ومن خلال رفضه، يرفض مور أيضًا نظرية برادلي صراحةً، لأن المبدأ يقول إن أي شيء موجود مرتبط بإدراك ما، وإن هذه العلاقة ضرورية لوجود الشيء.

ويبدأ مور تحليله بمحاولة تأمين تحديد أكثر وضوحًا لدلالات الأجزاء الثلاثة من الجملة 'أن تكون هو أن تكون مدرَكًا'، وما تقوله الجملة نفسها بالفعل. ويحدد مور ثلاث قراءات محتملة للجملة ومعنى فعل الرابطة 'هو'. الأول هو أن 'هو' تعبّر عن أن 'تكون' و'مدرَكًا' مترادفتان. وسرعان ما يرفض هذا الاقتراح لأن الهدف من المبدأ هو أن يكون أكثر من مجرد تعريف للكلمات. والاقتراح الثاني هو أن 'مدرَكًا' جزء ضروري من دلالة "تكون'، وأن 'مدرَكًا' تستلزم 'تكون'. ويخلص إلى أن الاستلزام يصادر في الواقع على المطلوب، لأن 'مدرَكا' مفترضة في 'تكون'. وهذا ما يبدو واضحًا بحكم أنه افتُرض أنه 'أن تكون هو أن تكون مدرَكًا' ضرورية.

والاقتراح الثالث والأخير هو أن هناك شيئًا ما في دلالة 'تكون' يرتبط بدلالة 'مدرَكًا'. أي أن هناك شيئا س يمثل جزءًا من دلالة 'تكون' ويشكّل في الوقت نفسه جزءا من دلالة 'مدرَكًا'. والسؤال هو ما إذا كانت س ضرورية أيضًا لـ'مدرَكًا'. وللإجابة عن هذا السؤال يخوض مور في تحليل مطوّل للإدراك، وهو تحليل مثير للاهتمام وفي بعض الأحيان تحليل فينومينولوجي صرف. ويركّز تحليله على علاقة بين ذات وبين موضوع إدراك، أي، بالنسبة إليه، الوعي وموضوع الوعي. ويجب على المثالي، فيما يؤكد مور، أن يتمسك بأن الذات والموضوع مرتبطان بالضرورة. وهو يركز على 'الإحساس باللون الأزرق'، الذي يعتبره وعيًا باللون الأزرق حيث لا يكون اللون الأزرق مجرد محتوى للوعي، بل شيء واقعي،

والقول إنه محتوى يعني أنه خاصية من خصائص الوعي، ما يستلزم، وفقا لمور، أن الوعي أزرق بالطريقة نفسها التي يكون بها الشيء أزرق، وهذا حكم مناف للعقل. يقول مور:

> 'أزرق' موضوع ومجرد محتوى، في خبرتي، عندما أختبره، بقدر ما هو الشيء الواقعي الأكثر انفصالًا واستقلالية فيما أعي ... لذلك، ليس هناك شكّ في كيفية 'الخروج من دائرة أفكارنا وإحساساتنا'. فبمجرد أن يكون لديك إحساس تكون بالفعل خارج تلك الدائرة. إنه يعني أن أعرف شيئًا لا يمثل حقًّا جزءًا من خبرتي، شأنه في هذا شأن أي شيء آخر يمكنني معرفته.
>
> (Moore: *42*)

ويعتقد مور أن هذا يثبت أنه يجب على المرء التمسك بالتميز بين الذات والموضوع. وعلى أقل تقدير فإن تحليله يبيّن، حسبما يعتقد، أن الترابط لا يمكن أن يكون ضروريًا، ما يستلزم رفض التحليل المقترح الثالث لـ 'أن تكون هو أن تكون مدرَكًا'. ويختتم مور مقاله بقول:

> البديل المعقول الوحيد للاعتراف بأن المادة موجودة وكذا شأن الروح، هو الارتيابيّة المطلقة – أي ترجيح عدم وجود أي شيء إطلاقًا.
>
> (Moore: *43*)

ويعتقد مور أن هذا يقوّض المثالية وأنه يلزمنا بالذهاب بالارتيابيّة تجاه وجود أو عدم وجود عالم خارجي مادي وعالم روحي/ ذهني، أي أنه يجب علينا تعليق الحكم. وهذا يكفي لرفض المثالية.

على ذلك، فإن مور ليس مرتابًا، وهو يطوّر في أعماله اللاحقة حججه ضد المثالية. في عام 1925م، نشر واحدة من أشهر دراساته، التي أُعتبرت تحفة من روائع التحليل الفلسفي وأفضل مقدّمة لأسلوبه في التفلسف، وهي "دفاع عن

الفهم المشترك" (A Defense of Common Sense). وفي هـذه الدراسـة، يبـدو مور مثل وريث لفلسفة الفهم المشترك التي يقول بها ريد. ويمكن روية تأثير ريـد بالفعل في تحليل مور للإدارك في دراسة عـام 1903م. وفي دراسـته حـول الفهـم المشترك، يجادل مور بأننا نعرف عدة أشياء، وهو ما يسميه حقائق الفهم المشتركة، وهي أشياء من قبيل أنه يوجد في الوقت الحاضر جسد حي، تحديدًا، جسده، وأنـه موجود بشكل متواصل منذ ولادته. ويضيف مور أنه يعرف أن هناك أشياء ماديـة وبشرا آخرين ولا يمكـن لأحـد أن يـشكّ في ذلـك بـشكل معقـول. وهـذه هـي الأشياء التي يتمسك بها جميع الأشخاص ذوي الفهم المشترك.

وتستمرّ الحجّة ضد المثالية في دراسة صدرت عـام 1939م بعنـوان "إثبـات وجود عالم خارجي (Proof of an External World) غالبًا مـا تُقـرأ وتُفهـم في علاقتها بإثبات كانط لعالم خارجي، وتعدّ بالتالي حجّـة ضـد الارتيابيّـة، ولكنهـا تُفهم بشكل أفضل على أنها هجومه المتواصل على المثالية. وعلى هذا النحـو، فإنهـا تشكّل خطوة أخرى في حججه نحو دحض المثالية، أي أنه وصل أخيرًا إلى مرحلة يستطيع فيها تقديم إثبات على وجود عالم خارجي مادي، وهو أمـر لم يكـن قـادرًا على فعله في درساة عام 1903م.

وينقسـم "إثبات العالم الخارجي" إلى جزأين، ولسبب وجيه غالبًا ما يُتجاهـل الجزء الأول. ويبدأ مور باقتباس من **نقد العقل الخالص** لكانط:

> وتظل فضيحة للفلسفة ... أنه يلزم قبول وجود الأشياء خارجنا ... فقط على أساس الإيمان، وإذا ارتأى أي شخص أنه من الجيّد أن يشكّ في وجودها، لن نتمكّن من الرد على شكوكه بأي دليـل مقنع.
>
> (Moore: *147*)

ولا يناقش مور في الواقع دحض كانط للمثالية، لكنّه يـشير إليـه وإلى الفقـرة أعلاه بأن مثل هذا الدليل مطلوب بشكل فوري. ويعتقد مـور أن كـانط فـشل في

تقديم دليل كافٍ لأنه ينكر عليه مثاليته الترانسندنتية. وبعد أن يصرّح بذلك، يمضي مور معظم الدراسة في مناقشة دلالة بعض التعبيرات التي يعتبرها كانط مترادفات، فيما يرى مور أن دلالاتها مختلفة. وهذه التعبيرات هي:

1. 'الأشياء خارجنا.'

2. 'الأشياء الخارجية.'

3. 'الأشياء التي هي خارج أذهاننا.'

4. 'الأشياء التي قد تصادفنا في المكان.'

5. 'الأشياء المعروضة في المكان.'

أحيانًا يكون نقاشه لهذه التعبيرات بارعا وتستخدم الكتب المدرسية ما تسميه التحليل المفهومي لمور، ولكنه يصعب في بعض الأحيان متابعته. ولا يصل إلا في نهاية الدراسة إلى جزئها الثاني الذي ينطوي على الإثبات الفعلي.

وعلى عكس كانط، يؤكد مور أنه يستطيع تقديم عدد كبير من الإثباتات على وجود العالم الخارجي، ولكن المشهور هو التالي:

> أستطيع الآن مثلًا إثبات وجود يدين بشريتين. كيف؟ برفع يديّ، وقول، بينما أومئ إلى اليد اليمنى، 'هذه يد واحدة'، وإضافة، بينما أومئ إلى اليد اليسرى، 'وهذه أخرى'. وإذا كنتُ بذلك أثبتُّ في الواقع وجود أشياء خارجية، فسترون جميعًا أنه يمكنني أيضًا القيام بذلك الآن بعدة طرق أخرى، وليست هناك حاجة لضرب المزيد من الأمثلة.
>
> (Moore: *165-166*)

وغالبًا ما يلخَّص الإثبات على النحو التالي:

1. 'هذه يد'

(إيماءة باليد اليمنى)

2. 'هذه 'أخرى'

(إيماءة باليد اليسرى)

3. 'توجد في الوقت الراهن يدان'

4. 'توجد أشياء مادية'

(ينتج عن (3) حسب مور)

5. 'يوجد عالم خارجي'

((ينتج عن (4))

قد يكون أوّل ردّ فعل لهذا الإثبات هو: "هل أنت جاد حقيقة فيما تقول!"، لكن يجب أن نتذكر أنه يُقصد به أن يكون حجّة ضد المثالية، وليس ضد الارتيابيّة، التي يستبين أنه ليس حجّة جيّدة جدًا ضدها - وهو أمرٌ أقرّ به مور نفسه لاحقًا في حياته ردًا على النقاد. غير أنه لا يتضح تمامًا من الدراسة نفسها أنه لا يُقصد به أيضًا أن يكون حجّة ضد الارتيابيّة.

وبعد بضعة أسطر من عرض إثباته، يطرح مور ثلاثة شروط يجب أن يستوفيها الإثبات. وهي:

أ. أن تختلف مقدمات الإثبات عن نتيجته.

ب. أن تكون المقدمات معروفة وليست معتقدة فحسب.

ج. أن تلزم النتيجة عن المقدمات.

الشرط (ب) يتحدث عن المعرفة، ما يعني أن مور يعتقد أنه يعرف أن هناك يدين، وبالتالي، يعرف أن هناك عالمًا خارجيًا. وإذا كانت هذه هي الطريقة التي

يفهم بها الإثبات، فمن الواضح أنه يُقصد منه أن يكون حجّة ضد الارتيابيّة، ما يثير السؤال على الفور: كيف يمكنه أن يعرف أن هناك يدين؟

ومور لا يقدم أي حجّة أخرى على هذا، ويكتفي بقول إنه من العبث اقتراح العكس. يقول مور:

> كم سيكون من العبث اقتراح أنني لم أكن أعرف ذلك، بل اعتقدت فيه فحسب، وأن الأمر قد يكون خلاف ما اعتقدت! قد تقترح أيضًا أنني لا أعرف أنني الآن أقف وأتحدث – وأنني في النهاية قد لا أكون موجودًا، وأن وجودي ليس يقينيًا.
>
> (Moore: *166–167*)

مأتى التفسير الأرجح هو قبوله الفهم المشترك، فهو يلزم ببساطة عن فلسفة الفهم المشترك، وبهذا المعنى، لا يهمّ مقدار ضغط المرتاب عليه لتبرير زعمه بمعرفة أن هناك يدين. ومع ذلك، في نهاية الدراسة، أصبح مور فجأة أقل وضوحًا بشأن هذا الأمر، حيث يقول:

> كيف لي أن أثبت الآن أن 'هذه يد، وهذه أخرى'؟ لا أعتقد أنني أستطيع فعل ذلك، فكما أشار ديكارت، يتطلب هذا إثبات أني لا أحلم الآن. ولكن كيف يمكنني إثبات أنني لا أحلم الآن؟ لدي، بلا شك، أسباب قاطعة على أنني لا أحلم الآن؛ لدي دليل قاطع على أنني مستيقظ: لكن هذا شيء مختلف تمامًا عن القدرة على إثبات ذلك. ليس في وسعي أن أخبرك عن كل أدلتي. ويجب أن أطالب بالقيام بذلك على الأقل، كي أعطيك إثباتًا.
>
> (Moore: *169*)

إذا كنت أحلم، فأنا لا أعرف أن لدي يدين ولا يبدو أن الشرط (ب) مستوفى. وسوف يعود مور في دراستين لاحقتين إلى هذا الشاغل.

ومع ذلك، دعونا نعد إلى الحجّة وننظر إليها على أنها حجّة ضد المثالية وليست أساسًا ضد الارتيابية. من هذا المنظور، ما يفعله مور في الدراسة هو إثبات وجود عالم خارجي، وليس إثبات أنه يعرف أن هناك عالمًا خارجيًا. ففي فقرة سابقة من الدراسة، عندما قدم تحليلًا للتعبيرات (1)-(5)، انتهى إلى أن دلالة 'الشيء الخارجي' هي أنه 'شيء لا يرتهن وجوده لخبرتنا". والسؤال إذن هو ما إذا كان حجته تثبت أن هناك أشياء لا ترتهن لأي خبرة أو إدراك معرفي آخر. ومن الواضح أن هذا ليس هو الحال. ذلك أنه لا يمكنك حسم أمر ما إذا كان وجود الأشياء يرتهن للخبرة أو الإدراك بمجرد عرض يديك، بل يستدعي هذا إثباتًا على منوال إثباتات كانط.

لكن لودفيغ فتغنشتاين والعديد من فلاسفة لاحقين في القرن العشرين فسّروا حجّة مور على أنها موجهة أساسًا ضد الارتيابيّة. ومن ضمن التأويلات الرصينة لمور تأويل لباري ستراود. ففي كتابه الصادر عام 1984م، **مغزى الارتيابية الفلسفية** (*The Significance of Philosophical Scepticism*)، الذي سأعود إليه في الفصل 11، يجادل ستراود بأن مور يفشل في دحض الارتيابيّة الفلسفية، لكنّه مع ذلك يُسهم بشيء مهم في تحليل كلمة 'أعرف'. لقد نجح مور، حسب ستراود، في طرح إجابة داخلية قاطعة عن السؤال عما إذا كان يعرف أن هناك أشياء خارجية. لكنه لا يجيب عن السؤال الخارجي، وهو في الحقيقة السؤال الذي يطرحه المرتاب، تحديدا، الذي يستفسر حول ما إذا كان هناك عالم خارجي. وحسب هذا التحليل، يمكنني أن أتيقّن داخليًا من وجود يدي، بينما تعوزني المبررات لاعتقادي أن هذه اليد موجودة بشكل مستقل عن خبرتي بها. أستطيع أن أقول إنني 'أعرف أن اليد موجودة'، إثناء إحالتي على حالتي الداخلية، ويكون كلامي صادقًا، بينما إذا كنت أتحدث عنها خارجيًا فسوف يكون كلامي كاذبًا. وتكمن مشكلة مور في أنه لا يقدم أي تفسير لكيفية قيام اليقين والمعرفة الداخليتين بتبرير المعرفة الخارجية. وبطريقة مماثلة لأوغسطين، كما رأينا في الفصل 3، أصبح مور سجينًا وراء الكيفية التي يبدو بها

العالم له. وقد انتهى الأمر بأوغسطين بالاستعانة بالله كي يكون قادرًا على سدّ الفجوة بين الداخلي والخارجي، لكن مور لم يفعل شيئًا من هذا القبيل. ومع ذلك، فهو يواصل صراعه مع الارتيابيّة في بعض المقالات الأخيرة التي كتبها.

والدراستان اللتان يتناول فيهما صراحة الارتيابيّة هما "أربعة أشكال من الارتيابيّة (Four Forms of Scepticism)" و"اليقين" (Certainty). وفيهما يضطلع بمهمة دحض الارتيابيّة الديكارتية. وفي نهاية "اليقين"، يعترف بأنه هُزم، لكن نقاشه مهم وجدير بأن تلقى عليه نظرة فاحصة. والقضية التي تناولها في "أربعة أشكال من الشكّ" هي: "شيطان ديكارت الماكر احتمال منطقي". وفيه انطلق من نقاش لبرتراند رسل وأشار إلى أن رسل يقترح أن الارتيابيّة الديكارتية في شكل شيطان ماكر ممكنة منطقيًا، ولكنه يتساءل عما يعنيه هذا على وجه الضبط:

> إنها، على ما أعتقد، حجّة تقدم اعتبارات جديدة تمامًا، لم أقل شيئًا عنها حتى الآن، وهي تقودنا إلى جذر الاختلاف بين رسل وبيني. أعتبر أن رسل هنا يؤكد أنه من الممكن منطقيًا أن يكون هذا الإدراك الخاص بي، الذي أعتقد أنني أعرف أنه مرتبط بإدراك ينتمي إلى شخص آخر، قد أنتجه في الواقع شيطان ماكر على الرغم من عدم وجود هذا الإدراك المصاحب: وبالتالي، لا يمكنني أن أعرف على وجه اليقين ما أعتقد أنني أعرفه.
>
> (Moore: *220*)

ويواصل متسائلًا:

> ولكن ما المقصود بقول إنه من الممكن منطقيًا أن يكون هذا الإدراك ناتجًا عن شيطان ماكر؟ وهل صحيح أن هذا ممكن منطقيًا؟ وإذا كان هذا صحيحًا، فهل يستلزم أني لا أعرف على وجه اليقين أنه لم يُنتجه شيطان ماكر؟
>
> (Moore: *220*)

للإجابة عن هذه الأسئلة، يشرع في تحليل ما تعنيه كلمة 'ممكن منطقيًا'. ويقترح ثلاثة دلالات ممكنة:

أ. أنه ليس قضية متناقضة ذاتيًا،

ب. أنه لا يتعارض منطقيًا مع أي شيء آخر،

ج. أنه لا يتعارض منطقيا مع أي شيء أعرفه بشكل مباشر

ويرفض مور الدلالتين الأوليين ويقبل الأخيرة، ثم يسلّم بأنه إذا كان هذا هو المعنى المقصود الذي يجعل القضية 'أُنتج هذا التصوّر من قبل شيطان ماكر' ممكنةً منطقيًا، فإن ديكارت ورسل محقّان. ذلك أني لا أستطيع أن أعرف مباشرة أن شخصًا ما واعٍ أو أن هذا قلم رصاص. مع ذلك، فإن الشيء غير المعروف بشكل مباشر يُعرف بحجج المماثلة أو الاستقرائية (انظر الفصل 3، ولا سيما تحليل سكتوس لمزاعم شبيه)، ولكن هذا لا يمكن أن يؤمّن معرفة يقينية. يقول مور:

> إن ما هو 'مؤسّس على" حجّة مماثلة أو استقرائية لا يكون إطلاقًا معرفة يقينية، بل مجرد اعتقاد محتمل بدرجة أو بأخرى.
>
> (Moore: *221*)

ومور، وبطريقة لا تختلف عن هيوم، متمسّك بالزعم بأننا لا نستطيع معرفة أشياء عن العالم الخارجي. وهو يلخص موقفه النهائي في أربع مقولات:

> مع ذلك، فإن ما أريد التأكيد عليه أخيرًا هو هذا: وجهة نظر رسل التي تقول إني لا أعرف على وجه اليقين أن هذا قلم رصاص أو أنك واعٍ تستند، إذا كنتُ محقًّا، على ما لا يقل عن أربعة افتراضات متمايزة: (1) أنني لا أعرف هذه الأشياء بشكل مباشر. (2) أنها لا تلزم منطقيًا عن أي شيء أو أشياء أعرفها بشكل مباشر؛ (3) إذا كان (1) و(2) صادقين، يجب أن يكون

اعتقادي أو معرفتي بها 'مستندًا على حجّة مماثلة أو حجة استقرائية'؛ و(4) أن ما هو مؤسّس على هذا النحو لا يشكّل معرفة يقينية.

(Moore: *222*)

ويواصل مور هذا النقاش في دراسة "اليقين"، لكن انشغاله يتركز هذه المرة على حجّة الحلم. وهو يصوغ هذه الحجّة على أنها تقرّ أنك لا تعرف على وجه اليقين أنك لا تحلم، وبالتالي، فإنك لا تعرف أنك واقف. ويجادل مور على النحو التالي:

ومن بين الحجج التي استُخدمت في تبرير هذا، حجّة يقرّ في سياقها الفيلسوف الذي يستخدمها: "أنت لا تعرف على وجه اليقين أنك لا تحلم؛ ليس من المؤكد بشكل مطلق أنك لا تحلم؛ هناك احتمال، قد يكون ضئيلًا جدًّا، أنك تحلم". ومن هذا، أي من كوني لا أعرف على وجه اليقين أنني لا أحلم، يُفترض أن يلزم أنني لا أعرف على وجه اليقين أنني واقف.

(Moore: *268*)

قول 'كان جوناس الليلة الماضية يحلم فقط أنه كان واقفًا، ومع ذلك كان لديه طوال الوقت دليل من حواسه على أنه كان واقفًا' يعني، وفقًا لمور، قول شيء متناقض ذاتيًّا. وبإقرار هذا، يطرح نقطة مهمة حول شكّ الحلم:

لكن هؤلاء الفلاسفة الذين يقولون إنه من الممكن أنني أحلم الآن، يقصدون بالتأكيد أن يقولوا أيضًا إنه من الممكن أنني أحلم فقط أنني واقف؛ وهذا الرأي، كما نراه الآن، يستلزم أنه من الممكن ألا يكون لدي دليل من حواسي على أنني واقف. وإذا كانوا على حق، فهذا يعني أنه ليس من المؤكد حتى أنَّ لدي دليلًا من حواسي على أنني واقف؛ ويترتب على هذا أنه ليس

> يقينًا أن لدي دليلًا من حواسي على أي شيء على الإطلاق. ولذلك، إذا قلت إن لدي بشكل يقيني دليلًا من حواسي في صالح القصية القائلة بأنني واقف، وإن لم يكن من اليقيني أنسي واقف، فمحتّم أنني أصادر على المطلوب. لأنه إذا لم يكن من اليقيي أسي لا أحلم، فليس من اليقيني أنني أمتلك حتى الدليل من حواسي على أنني واقف.
>
> (Moore: *269–270*)

الحديث هنا عن نطاق الشكّ في الحلم. إذا كنت أحلم دائمًا، فلا يمكنني أن أعرف أنني أحلم أو كنت أحلم، بل سوف أبدو وكأنني شخص يُضلَّل باستمرار من قبل الله أو من قبل شيطانٍ ماكر. ربما يجب علينا أن نميّز بين شكّ الحلم المحلي والشامل. في الحالة المحلية، أحلم أحيانًا، وفي الحالة الشاملة، أحلم دائمًا. في الحالة المحلية، قد أكون قادرًا على قول إنني أعرف أنني أحلم أو على الأقل أعرف أنني كنت أحلم – على الرغم من أنني لا أستطيع أن أتيقن لأن الذاكرة خطّاءة – ولكن، في الحالة الشاملة، لا أستطيع أقول إنني أعرف أنني أحلم. لا أستطيع أن أعرف أنني أحلم وأن أقترح خلاف ذلك، وفقًا لتحليل مور، وهذا زعم يعوزه الاتساق. يقول مور:

> هل يمكن لأي شخص أن يعرف أن الأحلام قد حدثت، إذا كان، في ذلك الوقت، لا يعرف هو نفسه أنه لا يحلم؟ إذا كان يحلم، فلعلّه كان يحلم فقط أن الأحلام قد حدثت؛ وإذا كان لا يعرف أنه لا يحلم، فهل يمكنه أن يعرف أنه لا يحلم فحسب بأن الأحلام قد حدثت؟ هل يمكن أن يعرف إذن أن الأحلام حدثت؟ لا أعتقد أنه يستطيع ذلك؛ وبالتالي أعتقد أن أي شخص يستخدم هذه الافتراض ويؤكد أيضًا أن الاستنتاج القائل بأنه لا أحد يعرف مطلقا أنه لا يحلم، مدان بالتناقض. وباستخدام هذا الافتراض، يشير ضمنًا إلى أنه هو نفسه يعرف

أن الأحلام قد حدثت؛ بينما، إذا كانت النتيجة صادقة، فهذا يعني أنه هو نفسه لا يعرف أنه لا يحلم، وبالتالي لا يعرف أنه لا يحلم فقط بأن الأحلام قد حدثت.

(Moore: *270*)

في النهاية، يقبل مور كلا من شكّ الشيطان وشكّ الحلم. ولا ريب في أن مور سوف يركن مع ذلك إلى نسخته من الفهم المشترك، على الرغم من أنها أقل رصانة من نسخة ريد، وبالتالي أقل إقناعًا بكثير، ولكن وكما يقترح في نهاية "اليقين"، متصاديًا مع ريد، فإن فرضية الحلم ليست أرجح من الفهم المشترك، وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا نؤمن بها ولا نؤمن بالفهم المشترك؟ في النهاية، ركونه إلى الفهم المشترك هو أقوى حججه ضد الارتيابيّة. مع ذلك، ألهمت دراسات مور الكثير من النقاش، ولعلّ فتغنشتاين أهم مفكّر شكّلت تحليلات مور نقطة انطلاقه.

لودفيغ فتغنشتاين في اليقين والارتيابيّة

ولد لودفيغ فتغنشتاين عام 1889م في فيينا، النمسا، وكانت عائلته ميسورة الحال. وفي عام 1908م بدأ دراسة الهندسة في جامعة مانشستر، وأصبح مهتمًا بأسئلة حول أسس الرياضيات وفلسفتها. كتب إلى غوتلوب فريغه (1848-1925م)، الذي كان أبرز عالم رياضيات وفيلسوف ألماني في ذلك الوقت مهتمًا بهذه الأسئلة، واستفسر عن إمكانية الدراسة معه، لكن فريغه أخبره بأنه من الأفضل له الذهاب إلى كيمبريدج وطلب مشورة رسل، وهذا ما فعله عام 1911م.

أمضى فتغنشتاين ثلاث سنوات يعكف على دراسة مكثفة في كيمبريدج مع رسل، ولكن أيضًا مع مور وغيره من المفكّرين المبرّزين في ذلك الوقت. وفي عام 1913م، عاد إلى النمسا، وعندما اندلعت الحرب العالمية الأولى عام 1914م، انضم إلى الجيش النمساوي، وأُسر عام 1918م في نهاية الحرب، وقضى الأشهر

الأخيرة من الحرب أسيرا. وخلال تلك الفترة كتب أول أعماله وأكثرها شهرة، **رسالة منطقية-فلسفية** (*Tractatus Logico-Philosophicus*)، الذي نُشر بمقدّمة كتبها رسل بعد انتهاء الحرب بوقت قصير.

وبعد نشر كتاب **رسالة**، ترك فتغنشتاين الفلسفة، معتقدًا أنه حلّ جميع المشكلات الفلسفية، وعمل مدرسًا ضمن أعمال أخرى. في عام 1929م، عاد إلى كيمبردج. وبحلول ذلك الوقت، تغيّر تفكيره الفلسفي بشكل جذري. ومن خلال المحاضرات والحلقات الدراسية، طوّر تفكيره على نحو يتعارض جذريا مع عمله السابق. وقد نأي بعيدا عن مخاوفه بخصوص اللغات الرسمية، التي كانت محط اهتمامه في رسالة، صوب ما أصبح يعرف بفلسفة اللغة الجارية. وكان يهدف إلى نشر تفكيره الجديد في كتاب بعنوان **تحقيقات فلسفية** (*Philosophical Investigations*)، ولكنّه لم يُنشر إلا بعد وفاته. وفي عام 1939م، خلف مور أستاذًا للفلسفة في كيمبريدج. وعلى الرغم من نشاطه الفلسفي المكثف قرب نهاية حياته، لم ينشر أي شيء. وقد توفي بمرض السرطان عام 1951م وترك مجموعة كبيرة من المخطوطات التي نشرها طلابه وأتباعه المخلصون.

وفي عام 1949م، أمضى فتغنشتاين بعض الوقت في الولايات المتحدة مع صديقه وطالبه السابق الفيلسوف نورمان مالكلم (1911-1990م). وأثناء ذلك الوقت، أثار مالكوم اهتمام فتغنشتاين بمقالات مور حول المعرفة والارتيابيّة، وفي مقدمتها "دفاع عن الفهم المشترك" و"إثبات وجود عالم خارجي". وقد جمع فتغنشتاين تأملاته حول تلك المقالات ومشكلة الارتيابيّة في العديد من دفاتر الملاحظات، وبعد وفاته نشرها طلابه تحت عنوان **في اليقين** (*Über Gewissheit*). ويحتوي الكتاب على آراء فتغنشتاين في الارتيابيّة وتحليله للمعرفة.

يذهب فتغنشتاين إلى أن مور كان مهتمًا بالارتيابيّة في دراسته "إثبات عالم خارجي"، أي، ارتيابيّة ديكارت بشأن معرفة العالم الخارجي. وهو يرى أن مور

كان منشغلًا بأمر آخر في دراسته "دفاع عن الفهم المشترك"، يتمثل تحديدًا في يقينية المزاعم اليومية من قبيل "لدي يد"، و"يوجد عالم"، وما إلى ذلك. ويجادل فتغنشتاين بأن مور قد أخطأ خطأً جوهريا تينك الدراستين. فهو يعتقد مثلا أن ارتيابيّة ديكارت لا يمكن مواجهتها بإثبات، بل يلزم تبيان أنها مجرد وهم. ويبدو أن فتغنشتاين يسعى لهدفين رئيسين في كتابه في اليقين، وهما تحديدًا، أولًا وقبل كل شيء، الخلاص مما يعتبره ارتيابيّة ديكارت، وثانيًا، قول شيء ما عن اليقينيات اليومية التي يناقشها مور.

وتنطوي الأسطر الافتتاحية في هذا الكتاب على رفض لإثبات مور. يقول فتغنشتاين:

1 إذا كنت تعرف أن هذه يد واحدة، فسوف نمنحك الباقي.

عندما يقول أحدهم إن مثل هذه القضية لا يمكن إثباتها، فهذا لا يعني بالطبع أنه لا يمكن اشتقاقها من قضايا أخرى؛ إذ يمكن اشتقاق أي قضية من قضايا أخرى. لكنّها قد لا تكون أكثر يقينيةً منها هي نفسها ...

2 مما يبدو الأمر لي – أو للجميع – على أنه على نحو بعينه، لا يلزم أنه على أنه هذا النحو. ما نستطيع السؤال عنه هو ما إذا كان من المعقول الشكّ في كونه على ذلك النحو.

يشير فتغنشتاين هنا إلى أنه لا يلزم عن إثبات مور سوى ما يبدو أنه ما حدث. اليقين الذي يصرح به مور بأنه يعرف أن "هذه يد" ليس أكثر من يقين من أنه يبدو أن هناك يدًا، ومن ثم فإنه لا يلزم عنه أي شيء عن العالم الخارجي. وهذا مشابه لتحليل ستراود سالف الذكر واستراتيجية أوغسطين ضد المتشككين في عمله ضد الأكاديميين. ويمكن لمور أن يصرخ حتى يحمرّ وجهه بأن هناك يدًا أمامه، لكنّه لا ينجح في دحض الارتيابي. وحسب فتغنشتاين، فإن مور يقوم بالشيء الخاطئ تمامًا، لأن ما نحتاجه هو تحديد السياقات التي فيها يكون الشكّ معقولًا، وتحليل هذه المسألة لغويًا في نهاية المطاف. يقول فتغنشتاين:

3 إذا قال شخص ما شيئًا من قبيل "لا أعرف ما إذا كانت هناك يد هنا" فقد يقال له "أمعن النظر". ومكنة إرضاء المرء نفسه هذه جزء من لعبة لغوية اللغة، وهي إحدى ميزاتها الأساسية.

يمارس مور لعبة لغوية عندما يؤكد أن "هذه يد"، تمامًا كما نفعل جميعًا حين نستخدم اللغة. ولهذا فإن تأكيده له معنى في سياق اللعبة التي يلعبها. ويستخدم فتغنشتاين، في ثنايا كتابه في اليقين نظريته العامة في اللغة لتحليل حجّة مور ضد الارتيابيّة وتبيان الطريقة التي ينبغي بها الرد على المرتاب. ويتابع في الفقرات التالية قائلًا:

4 'أعرف أنني كائن بشري.' ولمعرفة مدى عدم وضوح معنى هذه القضية، اعتبر نفيها. في أفضل الأحوال يمكن اعتبارها على أنها تعني 'أعرف أن لدي أعضاء بشرية". (على سبيل المثل، أن لديه دماغًا لم يره، في النهاية، أحد من قبل.) ولكن ماذا عن قضية مثل 'أعرف أن لدي دماغًا'؟ هل يمكنني الشكّ فيها؟ إطلاقًا، لأن كل شيء يتحدث في صالحها، ولا شيء ضدها. ومع ذلك، يمكن تخيل أن تصبح جمجمتي فارغة عند تشغيلها.

5 يتوقف ما إذا كانت قضية ما يمكن أن يستبان أنها كاذبة في النهاية على ما أعتبره محددات هذه القضية.

وجهة نظر فتغنشتاين هي أنه يبدو أن المرتاب يفترض أن سؤالًا مثل "كيف تعرف؟" هو دائمًا سؤال وجيه. لكن مثل هذه الأسئلة تحتاج في اللعبة اللغوية إلى بعض الأسس التي توضح متى يمكن طرحها ومتى تكون معقولة. نقطته الثانية في بداية عمله هي أن تلك الأسس ليست شائعة بقدر ما قد يعتقد المرتاب أنها كذلك. ويمكن للفيلسوف (المرتاب مثلًا) أن يتخيّل جميع أنواع الظروف الغريبة التي يمكن فيها صياغة شكّ المرتاب. ومن الأمثلة، بالطبع، شيطان ديكارت الماكر. مع ذلك، فهذه ليست ظروفًا طبيعية وليس لها تأثير على المواقف اليومية

والألعاب اللغوية العادية. بدلًا من ذلك، ينخرط المرتاب في لعبة لغته الخاصة وهي لعبة مختلفة تمامًا عن تلك التي ينخرط فيها المتحدثون العاديون للغة [الإنجليزية]. وليس للعبة المرتاب تأثير يذكر، إن وجد أصلًا، على لعبة المتحدث العادي. والمعقول هو أن أسأل أو أطلب في ظرف أو لعبة بعينها ما تتطلبه حياتي. يقول فتغنشتاين:

> 7 يستبين من حياتي أنني أعرف أو متأكد من وجود كرسي هناك، أو باب، وما إلى ذلك. – أخبر صديقًا على سبيل المثل 'خذ ذاك الكرسي الموجود هناك'، 'أغلق الباب'، إلخ.

في أي ظرف يكون من المعقول طرح سؤال المرتاب؟ يعتقد فتغنشتاين أنه لا يكون السؤال معقولًا إلا في ظرف مختلف تمامًا له ارتباط محدود جدًّا، إن وجد أصلًا، بالحياة العادية لدى معظم الناس.

في فقرات لاحقة، يواصل فتغنشتاين تطوير تفكيره حول برهان مور. يقول فتغنشتاين:

> 17 افترض الآن أنني أقول أثناء إشارتي إلى شيء ما إنه 'لا يمكنني أن أكون مخطئًا بشأن هذا: هذا كتاب'. ما عساه أن يكون الخطأ هنا؟ وهل لدي فكرة واضحة عنه؟
>
> 18 غالبًا ما تعني عبارة 'أعرف' أن لدي الأسس المناسبة لقول ما قلت. ولهذا إذا كان الشخص الآخر على دراية بلعبة اللغة، فسوف يسلّم بأني أعرف. ويجب أن يكون هذا الآخر، إذا كان على دراية بلعبة اللغة، قادرًا على تخيّل الكيفية التي يمكن بها للمرء أن يعرف شيئًا من هذا النوع.

وغالبًا ما يعود فتغنشتاين إلى قضية ما إذا كان من المعقول على الإطلاق إنكار عبارة مثل 'هذه يد' أثناء عرضك يدَك أو 'هذا كتاب' أثناء الإشارة إلى كتاب. في أي ألعاب لغوية يمكن إنكار مثل هذه الأشياء؟ الأساس الوحيد لقول

'نحن نعرف' أن هناك يدًا أو كتابًا هو حواسّنا. ويجادل فتغنشتاين بأننا نرى أنه يوجد كتاب هناك، وأي مستخدم مؤهل للغة [الإنجليزية] أو أي شخص عادي آخر على دراية بلعبة اللغة سوف يعرف ذلك، فهو غالبا ما يكون واضحًا للناس. ويواصل هذا في الفقرة 19 حيث يحرص على فصل السؤال حول ارتيابيّة ديكارت في العالم الخارجي عن المثالية". يقول فتغنشتاين:

> 19 يمكن بعد ذلك مواصلة العبارة 'أعرف أن هذه يد': 'لأن يدي هي التي أنظر إليها'. آنذاك لن يشكّ الرجل العاقل في أنني أعرف. – ولن يشكّ حتى المثالي؛ بل سوف يقول إنه لم يكن يتعامل مع الشكّ العملي المرفوض، ولكن هناك شكّ آخر وراء ذلك الشكّ. – وأن هذا وهم يجب إظهاره بطريقة مختلفة.

يشير فتغنشتاين إلى أن شكّ المرتاب يختلف عن شكّ المثالي، لأن المثالي لن يشكّ في شخص يقول 'هذه يد' وهو ممسك بيده. شكّ المثالي أبعد عن هذا الشكّ بكثير. وفي فقرة لاحقة يقول:

> 24 سوف يكون سؤال المثالي شيئًا من قبيل" 'بأي حق أستطيع أن أشكّ في وجود يدي؟' (ولا يمكن أن تكون الإجابة على ذلك: أعرف أنها موجودة.) ولكن الشخص الذي يطرح مثل هذا السؤال يتغاضى عن حقيقة أن الشكّ في الوجود يعمل فقط في لعبة لغوية. ولهذا يجب علينا أولًا أن نسأل: كيف سيكون شكل هذا الشكّ؟، ونحن لا نفهم هذا بشكل مباشر.

أي مبرر لدينا لعدم الشكّ في وجود أيدينا؟ الشكّ يعمل فقط في لعبة لغوية، ولهذا فإن سؤال المثالي حول دور هذا الشكّ في لعبة لغوية ما ويجب الإجابة عنه بطريقة مماثلة، لأن الأسئلة حول كيفية استخدام الكلمات يدور دائمًا حول كيفية استخدامها في إحدى الألعاب وحول معقولية أخذها في الاعتبار اللعبة الحالية. وعلى الرغم من أنهما يطرحان أسئلة مختلفة بعض الشيء، فإن إجابتهما ستكون بالنسبة إلى فتغنشتاين هي نفسها، كما أن لعبة اللغة التي تجعل أسئلتهما معقولة

ليست لعبة لغة الحياة العادية. وهنا مكمن خطأ مور، حسب فتغنشتاين، فقد افترض إمكان أن يكون للعبته العادية في الحياة تأثير على اللعبة التي يلعبها المرتاب أو المثالي، غير أن هذا التحليل يهمّش في الوقت نفسه المرتاب والمثالي، لأن أسئلتهما لن تؤثر على الحياة العادية ولا على الكيفية التي نبرر بها المزاعم المعرفية في تلك اللعبة.

وكثيرًا ما يشير فتغنشتاين في كتابه في اليقين إلى أن مسألة الارتيابية لا تحدث أي فرق في حياتنا، ومثل هذا قوله:

> 338 ولكن تخيّل أشخاصًا لم يكونوا أبدًا متأكدين تمامًا من هذه الأشياء، لكنّهم قالوا إنها على الأرجح كذلك، وإنه ليس من المجدي الشكّ فيها. ولهذا قد يقول مثل هذا الشخص عن وضعي: 'من المستبعد جدًّا أن أكون ذهبت إلى سطح القمر'، وما إلى ذلك. كيف ستختلف حياة هؤلاء الأشخاص عن حياتنا؟ ذلك أن هناك من يقول إنه من المرجّح فحسب أن الماء فوق النار سوف يغلي ولا يتجمد، وبالتالي فإن ما نعتبره مستحيلًا هو أمر غير محتمل بالمعنى الدقيق للكلمة. فما الفرق الذي يحدثه هذا في حياتهم؟ ألا يقتصر الأمر على كونهم يتحدثون عن أشياء بعينها أكثر مما يتحدث سائرنا؟

يخبرنا فتغنشتاين هنا عن أشخاص يقومون بتجارب، لأنه، كما أشار من قبل، يجب أن يكون هناك شيء يشكّ فيه شخص ما لكي يجري تجربة أو يستفسر بشكل عام. ومع ذلك، في إجراء مثل هذه التجارب، هناك العديد من الأشياء التي لا نشكّ فيها، بل نسلّم به بوصفها جزءًا من حياتنا العادية. والشكّ في هذه الأشياء أو حتى قول، على طريقة فلاسفة مثل هيوم وريد، إنها محتملة فحسب أمر غريب إلى حد ما. والسؤال الأهم هو بالطبع السؤال الذي يطرحه فتغنشتاين في الاقتباس أعلاه: ما الفرق الذي يحدثه هذا في حياتهم؟ ولتوضيح هذه النقطة وإيصالها، يضيف في الفقرة الموالية قائلًا:

> 339 تخيّل شخصًا من المفترض أن يستقبل صديقته في محطة السكة الحديد ولا يراجع الجدول الزمني للقطار بل يذهب إلى المحطة في الوقت المناسب، لكنّه يقول: 'ليس لدي أي اعتقاد بأن القطار سوف يصل بالفعل، لكنني سوف أذهب إلى المحطة على أي حال.' إنه يفعل كل ما يفعله الشخص العادي، لكنّه يصاحب فعله بشكوك أو بانزعاج ذاتي، إلخ.

هذا توضيح جيّد جدًّا لما يدور في ذهن فتغنشتاين حول لعبة اللغة وكيفية عملها. هناك عدة تفسيرات محتملة لهذا السيناريو يبدو أنها معقولة تمامًا. على سبيل المثل، أعرف أن هناك إضرابًا قام به موظّفو القطارات وأشكّ في أنه سوف يكون هناك قطار، لكنني أذهب إلى محطة القطار على أي حال للتأكد فقط، لأنني لا أريد أن أفوت صديقتي - في حالة وصول قطارها، وهو أمر غير محتمل. هذا سيناريو محتمل تمامًا في لعبتنا اللغوية العادية. ولا أحد يعتقد أنه غريب. من ناحية أخرى، إذا لم يكن لدي أي سبب على الإطلاق للشك في أن القطار لن يصل، لكنني أذهب إلى محطة القطار على أي حال على طريقة صاحبنا، فسوف يحدث شيء غريب خارج عن السلوك المعتاد ويبدو أن مثل هذا الشخص لا يمارس اللعبة التي يمارسها الآخرون. إنه لا يمتثل لقواعد استخدام اللغة التي يمتثل لها معظمنا. ويبدو أنه من المناسب تمامًا التشكيك في سلامة عقله. وهكذا يبدو أن عبارة 'أشكّ' تتوافق مع معايير أو قواعد استخدام بعينها، وإذا لم تُستخدم وفق هذه المعايير التي وضعتها لعبة اللغة، فسوف يبدأ المرء في الشكّ في أن هذا الشخص لا يمارس مثل الآخرين لعبة اللغة نفسها.

ويبدو أن الشخص الذي يصفه فتغنشتاين في الاقتباس الأخير يشبه إلى حد بعيد المرتاب البيروني. غير أنه لا يتضح ما إذا كان هذا هو حقًّا هدف فتغنشتاين. ذلك أن معظم كتاب في اليقين مكرّس لرفض ما اعتبره هو ومور ارتيابيّة ديكارت وليس مذهب البيرونية. ولكن دعونا نفترض للحظة أن هذه حجّة ضد مثل هذا المرتاب على هذا النحو، لن تختلف عن الحجّة الكلاسيكية ضد البيرونية القائلة

بأنهم لن يكونوا قادرين على التصرف أو العيش وفق ارتيابيتهم. ومن الواضح أن مرتاب فتغنشتاين يتصرف، فهو يذهب إلى محطة القطار دون مبرر يدعوه للقيام بذلك. وهو يشكّ في كل شيء، لكنّ هذا لا يجعله يمسك عن التصرف. فهل مثل هذا الاستخدام للشكّ ممكن؟ حسن؛ قد يقول فتغنشتاين إنه ليس جزءًا من لعبة لغة عادية، لأنه ليس لتصرف المرتاب عنده، سواء كان ديكارتيًّا أم بيرونيًّا، أي معنى واستخدامه لـ "الشكّ" هراء. بالنسبة إلى فتغنشتاين، يعيش البيروني في حالة دائمة من خداع الذات ويتمسك بآراء لا معنى لها. ويؤكد فتغنشتاين أنه مهما كانت اللعبة التي يمارسها، فإنها ليست اللعبة التي يمارسها الآخرون.

كلمة 'شك' محكومة بمعايير مختلفة تحدد استخدامها في لعبة اللغة. ويجب أن يكون لفعل الشكّ أسس، فكما يقول فتغنشتاين في الفقرة 458: "يشك المرء وفق أسس محددة". وهذا يعني أنني لا أشكّ في أي شيء إلا إذا كنت أعي بعض الوقائع أو الظروف الأخرى التي تتعارض مع بعض المزاعم المقدّمة. في الحالة المذكورة أعلاه، إذا علمت بوقوع إضراب لموظفي القطار، فلدي سبب للشك في وصول القطار، أو إذا أخبرني أحدهم أن هناك زميلًا في مكتبه، وكنت أعرف أن هذا الزميل يقوم بالتدريس في مثل هذا الوقت، فإن الجواب: 'أشك في ذلك، بمقتضى أنه عادة ما يدرّس في هذا الوقت" هو الرد المناسب. الشكّ مناسب لأنني قد أكون مخطئًا - فلعلّ التدريس ألغي اليوم أو ربما انتهت الحصة. في هذا السياق، فإن شكّ المرتاب، الذي أثير دون واقعة أو ظرف، مجرد هراء.

وثمة معيار مهم آخر لدى فتغنشتاين مؤداه أن الشكّ ممكن فقط داخل لعبة اللغة. هذا يعني أننا بحاجة إلى أن نفترض مسبقًا أننا جميعًا نمارس اللعبة نفسها كي تكون المواقف والكلمات المستخدمة فيها معقولة. إذا كنت أحقّق في شيء ما وأجري تجارب بعينها من أجل اكتشاف بعض الأشياء، فأنا بحاجة إلى افتراض الكثير من الأشياء؛ على سبيل المثل، أن الأدوات التي أستخدمها تعمل وأن هناك أشياء مادية. ويوضح فتغنشتاين هذا ببعض الملاحظات المثيرة في بداية في اليقين، حيث يقول:

35 ولكن ألا يمكن تخيّل عدم وجود أشياء مادية؟ لا أعرف. ومع ذلك، فإن الجملة 'توجد أشياء مادية' هراء. هل يفترض أن تكون قضية إمبيريقية؟ -

وهل القضية 'يبدو أن هناك أشياء مادية'؟ قضية إمبيريقية"

36 'أ كائن مادي' جزء من معلومة لا نعطيها إلا لشخص لم يفهم بعد ما تعنيه 'أ' أو ما يعنيه 'الشيء المادي'. وبالتالي فإنها تعليمات حول استخدام الكلمات، و'الشيء المادي' مفهوم منطقي. (مثل اللون والكمية ...) وهذا هو السبب في أنه لا يصحّ صياغة قضية مثل: 'توجد أشياء مادية'. ومع ذلك، فإننا نواجه مثل هذه الطلقات غير الناجحة في كل منعطف.

تقر قضية مثل 'توجد أشياء مادية' شيئا مفترضا مسبقًا في لعبة اللغة تعوزه الدلالة في حد ذاته. وكان ارتباك مور العميق، وفق تحليل فتغنشتاين، هو أنه كان يحاول تعليمنا شيئًا لا يمكن تعليمه. محاولاته ليست سوى تعليمات حول كيفية استخدام الكلمات، لكن استخدام يديه للقيام بذلك تصرف مرتبك.

تذكرنا هذه الفقرة بأحد استخدامات فتغنشتاين لأوغسطين في بداية كتابه رسالة منطقية-فلسفية، حيث يعترض فتغنشتاين على أي شخص يعتقد أن التسمية هي أساس اللغة، لأنه من الواضح أن فتغنشتاين المتأخر يعتبر الاستخدام أساس اللغة والدلالة. وفي حالة أوغسطين، كما رأينا في الفصل 3، المشكلة هي بالضبط التعلم الإشاري. كيف نتعرّف على دلالة الكلمات في حين أن اللبس يكتنف الطريقة التي نتعلمها بها؟ إجابة أوغسطين الارتيابيّة هي أننا لا نستطيع معرفة دلالة الكلمات بهذه الطريقة، بل نحتاج إلى الحصول على بعض المساعدة من الله والمعلّم الداخلي الذي يساعدنا في تحديد دلالة الكلمات والتواصل مع العالم الخارجي. ومؤدى فكرة فتغنشتاين هو أنه لا يمكننا اكتساب دلالة كلمة ما إلا من خلال كيفية استخدامها في لعبة لغة مت، أي في سياق اجتماعي، ولا توجد

طريقة للفكاك من هذه اللعبة أو السياق – التلويح باليدين على طريقة مور لا يفيد. وسوف أعود في الفصل 11 إلى مشكلة ارتيابيّة أخرى مرتبطة بالدلالة واتباع القواعد، تنبثق من أعمال فتغنشتاين.

الشرط الثالث للشكّ الذي ذكره فتغنشتاين في كتابه في اليقين هو أن الشكّ يفترض اليقين. يقول فتغنشتاين: "115. إذا حاولت الشكّ في كل شيء فلن تستطيع الشكّ في أي شيء. لعبة التشكيك في نفسها تشترط اليقين". وهو يقصد أنني بحاجة إلى التأكد من دلالة كلماتي من أجل التعبير عن أي شك. يجب أن يكون مور متأكدًا من أن الشيء الذي يمسك به ويتحدث عنه عندما يقول 'هذه يد' هو في الواقع يد. وليس في وسعه أن يشكّ في ذلك. وإذا كان كذلك، فيمكننا التساؤل عما إذا كان يعرف أصلًا الكيفية التي تستخدم بها الكلمة وما إذا كان يمارس اللغة نفسها. يقول فتغنشتاين:

> 509 أريد أن أقول إن لعبة اللغة ليست ممكنة إلا إذا وثق المرء في شيء ما.

إذا لم أفعل ذلك، فلا يمكنني المشاركة في لعبة اللغة. ويضيف:

> 506 إذا كنت لا أعرف ذلك، فكيف أعرف ما إذا كانت كلماتي تدلّ على ما أعتقد أنها تدلّ عليه؟

لمعرفة دلالة الكلمة، يجب أن أكون قادرًا على شرحها. إذا كنت أشكّ في أن هذه يدي، فكيف أستطيع شرح دلالة كلمة 'يد'؟ لكي نتمكن من المشاركة في لعبة اللغة، نحتاج إلى التيقن من دلالة كلماتنا، ولهذا السبب يعتقد فتغنشتاين أن 'الشكّ' يفترض اليقين.

ويطوّر فتغنشتاين في عدة مواضع من في اليقين العلاقة بين الارتيابيّة والمثالية. يقول فتغنشتاين:

> 37 ولكن هل يكفي للرد على ارتيابيّة المثالي، أو إقرارات

> الواقعي، أن نقول إن 'توجد أشياء مادية' هـراء؟ ففـي النهايـة، هذا ليس هراء عندهم. ومع ذلك، سوف يكـون ردّنـا صـحيحًا إذا قلنا: هذا الإقرار، أو نقيضه، هو محاولة غير موفقة للتعبير عما لا يمكن التعبير عنه بهذه الطريقة. ويمكن عـرض أنـه لا يعمـل بشكل غير صحيح؛ لكن هذه ليست نهاية الأمـر. نحـن بحاجـة إلى أن ندرك أن ما يعرض نفسه علينـا عـلى أنـه أوّل تعبـير عـن صعوبة، أو عن حل لها، قـد لا يُعـبَّر عنـه بـشكل صـحيح عـلى الإطلاق. تمامًا كما أن من يستنكر محقًا صـورة غالبًـا مـا يقـوم في البداية بتوجيه استنكاره إلى المكان غير المناسـب، وهنـاك حاجـة إلى إجراء تحقيق من أجل العثور على النقطـة الـصحيحة لهجـوم الناقد.

في هذه الفقرة، يربط فتغنشتاين بين الارتيابيّة والمثالية والواقعية، فهـو يعتقـد أنها جميعًا مرتبطة ببعضها البعض، ولذلك، فإنها جميعها ترتكب على الأقل أخطـاء متشابهة، وإن لم تكن متطابقة، عبر افتراض وجود شيء خارج لعبـة اللغـة. وهـذا هو السبب في أنه من الهراء إقرار وجود أشـياء ماديـة أو إنكـار وجودهـا. ولـيس بالإمكان ببساطة أن تكون لديك لعبة لغة توضع فيها جميع الأشياء المادية موضـع تساؤل، على الرغم من أن لدينا ألعابًا لغوية توجد فيها بعض الأشـياء الماديـة، أي كواكب ونجوم وما إلى ذلك. ولا يلزم أي شيء عن وجود أشياء ماديـة مـن قـول إن عبارة 'الأشياء المادية' تُستخدم في لغة ما ولا يمكن قول أكثر مـن هـذا في لعبـة لغة ما. ولهذا، حسب فتغنشتاين، فإن عبارة 'توجد أشياء مادية' لا تحـوز دلالـة إلا بوصفها عبارة نحوية وليس بوصفها عبارة إمبيريقية. فإذا اعتُبرت بهـذه الطريقـة فهـي هـراء. والجـدال التـاريخي بـين الواقعيـة والمثاليـة لا معنـى لـه بالنسبة إلى فتغنشتاين. وكذا شأن الارتيابيّة الفلسفية.

والارتيابيّة التي يقصدها فتغنشتاين هي أساسًـا الارتيابيّـة التـي ورثهـا عـن مور، وهي تأويلها لارتيابيّة ديكارت في العالم الخـارجي كـما عـبّر عنـه في بدايـة

تأملات -على الرغم من أنني أشكّ إلى حدّ ما في أنهما قرآ نصه بالفعل. فكما أشرنا في الفصل السابع، لم يكن ديكارت مرتابا، وأفترض أن مور وفتغنشتاين يعرفان ذلك. وكان هدف مور في العديد من دراساته هو أيضًا المثالية السائدة في عصره التي تأثرت ببركلي وهيغل. وهذا يفسّر سبب تعامل فتغنشتاين في كثير من الأحيان مع الارتيابيّة والمثالية بالطريقة نفسها. ومن السمات المثيرة للاهتمام في تحليل فتغنشتاين أنه توصل إلى استنتاج مفاده أن الشكّ يفترض اليقين، بينما يطوّر ديكارت في تأملات النتيجة المعاكسة تمامًا، أن الشكّ يؤدي إلى اليقين.

في تحليل فتغنشتاين، تفترض الارتيابيّة الديكارتية مسبقًا شكًّا شاملًا، أي نوع الشكّ الذي يسببه الشيطان الماكر، أو إله مضلّ، أو شكّ حلم كلي، ولكن وفقًا لفتغنشتاين، كما رأينا، فإن مثل هذا الشكّ مستحيل، لأنه يرفض إمكانية وجود لغة. وعلى عكس أرسطو في التحليلات الثانية (*Posterior Analytics*)، يرى فتغنشتاين أن التعلّم يفترض المعرفة وأنه يجب علينا الوثوق بأشياء بعينها. وبدون ذلك لا يوجد أساس لأي نشاط بشري، وكما رأينا، فإن الشكّ يشترط عدم الشكّ في بعض الأشياء، وبالتالي، فإن الشكّ المحلي في لعبة اللغة أمر ممكن، لكن الشكّ الشامل لا معنى له عند فتغنشتاين.

وهناك العديد من الاعتراضات على تحليل فتغنشتاين للارتيابيّة ولا يسعنا إلا أن نذكر بعضها هنا. ويشكّك أحد الاعتراضات في فكرة أنه لا يمكننا التعبير عن الشكّ الارتيابي داخل لعبة اللغة. لماذا لا يمكننا إثارة كل أنواع الاعتراضات أو الشكّوك بحيث نشكك في هذه البنية؟ والحال أن هذا الاعتراض يدفع ضد أساس فلسفة فتغنشتاين بشكل عام، وضد فكرته في طبيعة الدلالة. يعتقد فتغنشتاين أن فكرة أن الكلمات يمكن أن يكون لها دلالة أو الدلالة نفسها عند استخدامها خارج لعبة اللغة فكرة خاطئة، وتستند في النهاية إلى فكرة أن الكلمات تحصل على دلالتها من شيء آخر غير استخدامها، كالدلالة الموجودة في الرأس أو فيما تحيل عليه الكلمات. وتتعارض مفاهيم الدلالة اللغوية هذه مع التفكير

الفلسفي العام عند فتغنشتاين المتأخر، ولا ترقى إلى رفض تفكيره بالكامل فحسب، بل كانت أيضًا ما طُوِّرت فلسفته اللاحقة لمعارضته. ووفقًا له، فإن دلالة الكلمة هو استخدامها في اللغة العادية. وقد انتهك هذا الاستخدام في معظم السياقات الفلسفية، وبالتالي، فإن معظم الفلسفة وفقًا لفتغنشتاين المتأخر لا معنى لها – بما في ذلك الارتيابية.

ويزعم اعتراض آخر أن الشكّ الفلسفي خاص وليس مثل الشكّ الذي يتحدث عنه فتغنشتاين. الشكّ الفلسفي غير لغوي وذهني. ومن الواضح أن فتغنشتاين يرفض أي نوع آخر من الشكّ غير ذلك الذي يمكن التعبير عنه بلغة، كما ينكر، في حجّة مشهورة وردت في تحقيقات فلسفية، وجود لغة فكر أو لغة خاصة. وقد أثارت هذه الحجّة في الفلسفة التحليلية اللاحقة الكثير من النقاش وسوف نعود إليها في الفصل 11.

هناك أيضًا استمرارية مهمة في تفكير فتغنشتاين حول الارتيابيّة غالبًا ما تتعرض للإغفال. ذلك أنه يتحدث في نهاية رسالة عن قيود اللغة ويلاحظ أنه "إذا أمكن أصلا طرح سؤال، أمكنت الإجابة عنه" (6.5). من هذا المنظور، فإن فتغنشتاين المبكّر في رسالة يعبّر عن موقف من الارتيابية يتماهى مع موقف فتغنشتاين المتأخر في كتاب في اليقين. يقول فتغنشتاين في رسالة:

> الارتيابيّة ليست غير قابلة للدحض، ولكنّه يتضح أنها بلا معنى، إذا كانت تشك حيثما لا يمكن طرح سؤال. لأنه لا يمكن أن يوجد الشكّ إلا عندما يكون هناك سؤال؛ ولا سؤال إلا حيثما توجد إجابة، ولا توجد إجابة إلا حيثما يمكن قول شيء ما.
>
> (6.51)

الارتيابية هراء، حسب فتغنشتاين في رسالة، وهذا هو رأيه أيضًا في كتاب في اليقين. لا يمكن التعبير عن الشكّ إلا إذا كان هناك سؤال يمكن الإجابة عنه

بالفعل، وسؤال المرتاب حول العالم الخارجي ليس سؤالًا له إجابة. وعلى الرغم من الاختلافات الفلسفية الواضحة بين فتغنشتاين المبكّر والمتأخر فإنه هذا لا يُترجم هذا إلى موقف مختلف تجاه الارتيابيّة الفلسفية.

وكان لفتغنشتاين تأثير عميق على التفكير الفلسفي في أوائل القرن العشرين. فمن خلال ما يسمى بفلسفة اللغة الجارية، التي انتشرت عبر أكسفورد بعد الحرب العالمية الثانية، كان لفتغنشتاين أيضًا تأثير على معظم الفلسفة الأنجلو-أمريكية استمر حتى يومنا هذا. وكان غيلبرت رايل (1900–1976م) وجي.ل. أوستن (1911–1960م) هما من طوّرا تفكير فتغنشتاين المتأخر. ومن خلالهما، انتشر في فلسفة التيار السائد الموقف الذي يرى أن الارتيابيّة الشاملة التي عبّر عنها ديكارت تعوزها الأهمية والمعنى. غير أن هذا الموقف تغيّر إلى حد كبير في الفلسفة المعاصرة.

ملخص الفصل 10

- جادل مور (1873-1958م) ضد الارتيابيّة والمثالية من منظور الفهم المشترك.
- جاءت إحدى أولى محاولاته لرفض المثالية في مقال بعنوان "دحض الارتيابية" الصادر عام 1903م.
- يركّز تحليله ورفضه على مبدإ بركلي "أن تكون هو أن تكون مدرَكًا" (*esse est percipi*).
- تستمر حججه ضد المثالية في دراسة صدرت عام 1939 بعنوان "إثبات وجود عالم خارجي".
- غالبًا ما تؤوَّل هي الأخرى على أنها حجّة ضد ارتيابيّة العالم الخارجي.
- وقد كتب دراستين أخريين يتعامل فيهما صراحة مع الشكّ، وهما "أربعة أشكال من الارتيابيّة" و"اليقين".
- في هاتين الدراستين، أناط بنفسه بمهمة دحض الارتيابيّة الديكارتية. وفي نهاية "اليقين"، يعترف بهزيمته، لكن نقاشه يظل مهمًّا.
- وفيهما يتناول حجّة ديكارت حول الشيطان الماكر وحجّة الحلم.
- يتعامل فتغنشتاين (1889-1951م) مع الارتيابيّة في كتاب **في اليقين**. وكان تحليل مور هو نقطة البداية بالنسبة إليه.
- يرفض فتغنشتاين محاولات مور ويقول إن مور كان مخطئًا في الأسلوب الذي استهدف به مهاجمة الارتيابيّة.
- يجادل فتغنشتاين بأن الارتيابيّة لا معنى لها في اللغة الجارية.
- 'شك' المرتاب ليس هو نفس 'الشكّ' المستخدم في حالة اللغة العادية.

- في مثل هذه الحالة، تكون الارتيابيّة لا معنى لها.
- يعبّر عملا فتغنشتاين رسالة وفي اليقين عن وجهات نظر متشابهة في الارتيابيّة.

قراءات إضافية

أعمال لمور وفتغنشتاين

Moore, G.E., *Philosophical Papers*, London: George Allen and Unwin, 1959 .

(معظم مقالات مور منشورة في هذا الكتاب.)

Wittgenstein, L., *Tractatus Logico*-Philosophicus. trans. C.K. Ogden. London: Routledge & Kegan Paul, 1922.

(هذه هي الترجمة الأصلية للكتاب، وهناك ترجمات أخرى أحدث.)

Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1953 .

(الترجمة الإنجليزية الرئيسة لعمل فتغنشتاين الفلسفي الرئيس في فترته المتأخرة.)

Wittgenstein, L., *On Certainty*, Oxford: Blackwell, 1969. (The English translation of *On Certainty*(.

(الترجمة الإنجليزية لهذا الكتاب.)

أعمال حول مور وفتغنشتاين حول الارتيابيّة

Burnyeat, M.F., "Wittgenstein and Augustine De Magistro", *Aristotelian .Society Supplementary Volume*, 61:1 (1987): 1–24

(مقالة مهمة تقارن بين فلسفة فتغنشتاين في اللغة ونقاش أوغسطين في المعلم.)

Coliva, A., *Moore and Wittgenstein: Skepticism, Certainty and Common Sense*, New York: Palgrave Macmillan, 2010. (In this recent study of Moore and Wittgenstein their respective views on skepticism are analyzed and commented upon. It is very interesting and insightful(.

(في هذه الدراسة الحديثة حول مور وفتغنشتاين، تُحلَّل وجهات نظرهما بشأن الارتيابيّة والتعليق عليها. وهي دراسة مهمة وعميقة.)

Schilpp, A. (ed.), *The Philosophy* of *G. E. Moore*, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1942. (This is the Schilpp volume on the philosophy

of Moore. It contains articles on Moore's thinking by the foremost philosopher of the time and Moore's responses. It is here he says that his refutation of idealism was not against skepticism).

(كتاب شيلب عن فلسفة مور، وهو يحتوي على دراسات حول تفكير مور كتبها الفيلسوف الأبرز في ذلك الوقت كما يحتوي على ردود مور. وهنا يقول إن دحضه للمثالية لم يكن ضد الارتيابية.)

Stroll, A., *Moore* and *Wittgenstein*, New York: Oxford University Press, 1994.

(This is a classical study of Moore and Wittgenstein).

(دراسة كلاسيكية حول مور وفتغنشتاين.)

الفصل

الحادي عشر

11

الارتيابيّة

في الفلسفة المعاصرة

نقاش الشكّ في الفلسفة المعاصرة، وفي الفلسفة بشكل عام، غاية في التنّوع، ولكنّه يتمحور، كما هو متوقع، حول الإبستيمولوجيا ويثير أسئلة حول الاعتقاد والمعرفة وهذا ما حدث أيضًا طوال تاريخ الارتيابيّة. لكن هناك أشكال أخرى من الارتيابيّة. يتحدث الفلاسفة أحيانًا عن الارتيابيّة الأنطولوجية، التي تتعلق بوجود كائنات بعينها، الله مثلًا. وفي هذا الشكّل، الذي صادفناه في إطار الارتيابيّة الدينية، ولكن بوصفه جزءًا من هذا النوع من الارتيابيّة، يمكن للمرء أن يكون مرتابًا تجاه الميتافيزيقيا أو كائنات أخرى لا حاجة للمصادرة عليها، أي مغايرة لما يتطلبه العلم الحديث. وهناك أيضًا ارتيابيّة أخلاقية، ولكن غالبًا ما تُصنّف ضمن الارتيابيّة الإبستيمولوجية، لأنها في الأساس ارتيابيّة إزاء المعرفة الأخلاقية. وسوف سنعود إلى هذا في نهاية هذا الفصل حين نناقش الارتباطات بين الارتيابيّة والنسبية. وارتيابيّة الدلالة شكل آخر من أشكال الارتيابيّة سيطر لفترة من الزمن على النقاشات المعاصرة في فلسفة اللغة.

وكما كان الحال منذ العصور الوسطى، ترتبط الارتيابيّة في الفلسفة المعاصرة أيضًا بالشكّ. أن تكون مرتابًا يعني أن تشكّ في شيء ما، كأن تشكّ في إمكان الحصول على معرفة بالعالم الخارجي، أو في وجود معرفة أخلاقية أو دلالة لغوية. وبعد ضعف الاهتمام بالارتيابيّة أساسًا بسبب فتغنشتاين، أصبحت الآن مرة

أخرى مشكلة يحملها الفلاسفة على محمل الجد. وهي في الإبستيمولوجيا إما مغفلّة إلى حد كبير أو يُنظر إليها على أنها مشكلة تحتاج إلى التغلب عليها أو التعامل معها قبل أن ينتقل المرء إلى نقاشات أخرى أكثر إيجابية حول المعرفة. وأحد أسباب هذا هو حجّة عامة تمامًا غالبًا ما تُصاغ بالطريقة التالية:

(مقدّمة 1) لا أعرف أن الارتيابيّة باطلة.

(مقدّمة 2) إذا كنت لا أعرف أن الارتيابيّة باطلة، فأنا أعرف القليل جدًّا.

(نتيجة) أعرف القليل جدًّا.

ويعتقد معظم الفلاسفة أنهم يعرفون الكثير من الأشياء، لكن الحجّة المطروحة هنا تشير إلى أننا إذا لم نكن نعرف أن الارتيابيّة باطة، أو نعرف أن الفرضية الارتيابيّة كاذبة، فإننا لا نعرف الكثير. وأفضل طريقة للخروج من هذه المشكلة هي رفض الارتيابيّة أو تبيان أنها باطلة، أي رفض المقدمة 1. وهذا النوع من الانشغال هو الذي يدفع الكثير من النقاشات المعاصرة حول الارتيابيّة في الإبستيمولوجيا. وقد أصبحت، مثل الكثير من الفلسفة المعاصرة، مفصّلة تمامًا وغير ميسّرة للشخص العادي والطالب المبتدئ.

وفي هذا الفصل، سوف نعرض خمس عيّنات من النقاش تحوز أهمية خاصة وترتبط بطريقة مهمة بتاريخ الارتيابيّة. وسوف نعاين إحدى المعالجات المعاصرة للارتيابيّة في العالم الخارجي، يمكن اعتبارها مواصلة لنقاش الفصل العاشر. وسوف نتعامل أيضًا مع قضية معيار الحقيقة، التي سبق أن وقفنا عليها في حقب تاريخية كثيرة، ولديها أيضًا جانب معاصر مهم. وسوف نتقصى بعد ذلك الارتباط بين الارتيابيّة والخطئية، التي ظهرت من قبل في التاريخ. وسوف يتناول الجزء الرابع من هذا الفصل ارتيابيّة الدلالة، المستمدة من نقاش نقدي لفلسفة فتغنشتاين المتأخر في اللغة. أما في الجزء الأخير فيعالج الارتباطات بين الارتيابيّة والنسبية، التي بدأنا بها هذا الكتاب في الفصل الأول.

ارتيابيّة العالم الخارجي

في عام 1984م، نشر الفيلسوف الكندي باري ستراود (1935-2019م) كتابًا بعنون **مغزى الارتيابية الفلسفية**. ومنذ ذلك الحين أصبح ضمن كلاسيكيات الفلسفة المعاصرة. وفيه يتناول مشكلة العالم الخارجي، ليس لحلها، لأنه لا يعتقد أنه يمكن حلها، ولكن من أجل فهمها بشكل أفضل. وقد لفت الكتاب الكثير من الانتباه إلى الارتيابيّة بوصفها مشكلة فلسفية مرة أخرى بعد أن حسب فتغنشتاين أنها قد حُلّت.

ينطلق ستراود من نقاش ديكارت في **تأملات في الفلسفة الأولى**. وحسب فهمه لديكارت، تتمثّل مشكلته في إظهار الكيفية التي يمكننا بها الحصول على أي معرفة بالعالم الخارجي. وينسحب ديكارت من العالم في **تأملات** ويشرع في التفكير في معرفته به. ما الذي يعرفه حقًا وما التبريرات التي لديه حول اعتقاداته؟ ويضرب ستراود مثله الخاص على الطريقة التي يعمل بها مثل هذا التأمل. يقول ستراود:

ومثل هذا أني قبلت على مر السنين الكثير من الأشياء حول نزلات البرد. ولطالما قيل لي إنه يمكن للمرء أن يصاب بالبرد بسبب البلل في القدمين، أو الجلوس في تيار هوائي، أو عدم تجفيف شعره قبل الخروج في الهواء الطلق في الطقس البارد. وتعلمت أيضًا أن نزلات البرد هي نتيجة فيروس ينتقل عن طريق شخص مصاب بالفعل. وأعتقد أيضًا أن المرء يكون أكثر عرضة لنزلات البرد عندما يكون مرهقًا أو تحت الضغط أو حين لا تكون صحته على ما يرام. ويبدو لي أن بعض هذه الاعتقادات، بعد التأمل، تتعارض مع اعتقادات أخرى؛ وأرى أنه من غير المرجّح أن تكون كلها صحيحةً. ولعلّها كذلك، لكني أقرّ بأن هناك الكثير من الأمور التي لا أفهمها. إذا جلست وحاولت التفكير في كل 'معارفي' عن نزلات البرد، فقد أتساءل بسهولة عن مقدار ما يرقى منها حقًّا إلى منزلة المعرفة وما يقصر عن الرقي إليها. ما الذي أعرفه حقًّا عن نزلات البرد؟ وإذا كنت مهتمًا بما يكفي بمتابعة الأمر، فمن الطبيعي أن أنظر إلى مصدر اعتقاداتي. هل كان هناك أي سبب وجيه للاعتقاد بأن نزلات البرد مرتبطة حتى بالشعر المبلل في الطقس البارد، مثلا، أو بالجلوس في تيار هوائي؟ وهل يرجّح أن الأشخاص الذين تعلّمت منهم مثل هذه الأشياء قد صدقوها لأسباب وجيهة؟ وهل هذه الاعتقادات مجرد حكايات قديمة ترويها ربات البيوت، أم أنها صحيحة حقًّا، وقد يكون هناك من يعرف أنها صادقة؟ هذه أسئلة قد أطرحها على نفسي، ولدي على الأقل فكرة عامة حول كيفية الشروع في الإجابة عنها.

(Stroud: 2)

لا يهتم ديكارت بتقويم جوانب نظام معرفته واعتقاداته فحسب، بل يهتم بالأمر برمة هذا النظام – أي بمجمل معارفه. غير أنه لا يمكن القيام بذلك من خلال فحص اعتقاد واحد في وقت بعينه. ويوضح ستراود هذا بقوله:

> من بين السبل التي يختلف بها سؤال ديكارت حول معرفته عن الأمثلة اليومية التي نظرت فيها هي الاهتمام بكل شيء يعتقده أو يعتبره صادقًا. كيف يمكن للمرء تقويم كل ما لديه من معرفة مرة واحدة؟ لقد تمكنت من سرد بعض الأشياء التي أعتقد فيها بخصوص نزلات البرد، ومن السؤال عن كل واحدة منها ما إذا كنت أعرفها حقًا، وإذا كان الأمر كذلك، فكيف. ولكن على الرغم من أنه يمكنني سرد عدد من الأشياء التي أعتقد فيها، وسوف أقبل العديد منها بمجرد تقديمها لي، فمن الواضح أنه لا أمل في تقويم كل ما أعتقد فيه بهذه الطريقة المجزأة.
>
> (Stroud: *4–5*)

بدلًا من ذلك، ينبغي على ديكارت والمتأمل إيجاد مبدإ ما يُجرى من خلاله مثل هذا التقويم. وكما يتساءل ستراود:

> هل هناك أي 'مبادئ' مهمّة للمعرفة البشرية بالمعنى الذي يريده ديكارت؟ لا يتطلب الأمر سوى القليل من التأمل في الكائن البشري لإقناعنا بأهمية الحواس -البصر والسمع واللمس والتذوق والشم. ويعبّر ديكارت عن هذه النقطة بقوة عندما يقول: 'كل سبق لي أن قبلت على أنه الأكثر صدقًا وتأكيدًا تعلمته من الحواسّ أو من خلال الحواس"'.
>
> (Stroud: *6*)

وفي التأمل الأول، تعتبر الحواس، كما رأينا في الفصل السابع، مصادر كل معرفتنا بالعالم.

والحجّة في نص ديكارت التي يركّز عليها ستراود هي شكّ الحلم، وهو يتجاهل تمامًا شكّ الشيطان الماكر. وحسب ستراود الشكّ في الحلم كافٍ للتشكيك في كل معرفتنا بالعالم الخارجي. وفي المعالجات المعاصرة للارتيابيّة في العالم الخارجي، هناك حجج كثيرة أشد بذخًا وإسرافًا، من بينها حجّة تقول بأننا أدمغة في راقود وإن جميع انطباعاتنا سببها عالِمٌ ماكر، نغذّى بها من خلال جهازنا العصبي. ولا سبيل لمعرفة أن الأمر ليس كذلك. وهناك حجّة أخرى مماثلة لأفلام **المصفوفة** (*Matrix*)، تقر أننا نحن في محاكاة حاسوبية أو أن أدمغتنا مرتبطة بواقع افتراضي. وبالمثل، لا يمكن معرفة ما إذا كان هذا هو الحال أم لا. وكل هذه الحجج نسخ من فرضية التضليل الإلهي في العصور الوسطى. ومع ذلك، لا يوظف ستراود أيًا من هذه النسخ الفخمة، بل يواصل مع حجّة الحلم، التي، إذا أُفترض أنها شاملة، تؤدي المهمة نفسها، أي الارتيابيّة الكاملة في كل معرفتنا بعالم خارجي القائمة على الإدراك. ويقول ستراود عن ديكارت:

> وهكذا تستفسر المشكلة الديكارتية حول معرفتنا بالعالم الخارجي عن الكيفية التي يمكننا بها معرفة أي شيء عن العالم من حولنا على أساس الحواسّ إذا كانت الحواسّ لا تعطينا سوى ما يقوله ديكارت أنها تعطينا. ما نكتسبه من خلال الحواسّ هو من وجهة نظر ديكارت مجرد معلومات تتسق مع الأشياء التي نحلم بها حول العالم من حولنا دون أن نعرف أي شيء عن هذا العالم. فكيف إذن يمكننا معرفة أي شيء عن العالم عن طريق الحواس؟ وتمثّل الحجّة الديكارتية تحديًا لمعرفتنا، وتكمن مشكلة معرفتنا بالعالم الخارجي في إظهار كيفية مواجهة هذا التحدي.
>
> (**Stroud:** *12 -13*)

ويمكن أن يقال إن ستراود كيّف ارتيابيّة ديكارت مع العالم المعاصر من خلال استيعابها في الحالات اليومية العادية حول المعرفة بنزلات البرد مثلًا. وقد رغب جزء من التقليد الفلسفي الذي أعقب فتغنشتاين في وضع تمييز قاطع بين ما يسمونه الارتيابيّة الفلسفية واستخداماتنا الفلسفية لكلمة 'يعرف' من ناحية، وبين مفهومنا أو استخدامنا اليومي من ناحية أخرى. ويقاوم ستراود مثل هذا التمييز القاطع، لكنّه بدلًا من ذلك ينتهي بتوكيد تمييز آخر، وهو التمييز الذي قابلناه بالفعل في الفصل 10 وكذلك في الفصلين 3 و7، بين وجهة النظر الخارجية ووجهة النظر الداخلية.

في أربعة فصول من كتابه، يعرض ستراود الفلاسفة الذين عارضوا هذا التمييز. فهو يكتب عن مور وكانط، وبعد ذلك عن فيلسوفين لم نقابلهما في هذا الكتاب من قبل، وهما رودولف كارناب (1891-1970م) وويلارد فان أورمان كواين (1908-2000م). ويدرس ستراود التمييز كما هو مستخدم في دراستَي كارناب "الإمبيريقية، والسيمانطيقا، والأنطولوجيا" (Empiricism, Semantics, and Ontology) و"مشكلات زائفة في الفلسفة" (Pseudoproblems in Philosophy)، وفي إبستيمولوجيا كواين المطبعنة، التي لا يمكننا الخوض فيها هنا. وكان كارناب استخدم فكرة فتغنشتاين المبكّر والوضعيين المنطقيين التي تقر أن الجملة لا تحمل دلالة إلا إذا أمكن التحقق من صدقها أو كذبها. وقد استخدم الوضعيون المنطقيون (ما يسمّى) مبدأ التحقق لرفض الكثير من الفلسفة التقليدية. وباستخدام هذا المبدأ، جادل كارناب بأن الأسئلة 'الداخلية' حول المعرفة وحدها التي يمكن طرحها بشكل يحمل دلالة، في حين أن الأسئلة 'الخارجية'، التي يطرحها المرتاب، تخلو من الدلالة. وكما رأينا في الفصل العاشر، عبّر فتغنشتاين عن وجهة نظر مماثلة في رسالة، فهو يرى أن الارتيابيّة تحاول طرح سؤال لا يمكن طرحه، وهذا ما يجعل الدلالة تعوزها. وفي فصله عن كارناب، يرفض ستراود هذا ويوضح الكيفية التي يمكن بها طرح

أسئلة ذات دلالة عن عالم خارجي. وهو يرى أن الارتيابيّة الفلسفية تقدم حجّة ضد النزعة التحققية. ومن خلال إطّراح كل هذه المحاولات للتغلب على ارتيابيّة العالم الخارجي جانبًا، يفتح ستراود مجالًا جديدًا تمامًا لمعالجة الارتيابيّة في الفلسفة المعاصرة.

وفي نهاية كتاب ستراود، تظل الارتيابيّة الفلسفية قائمة وهو لا يجد طريقة لرفض شكّ الحلم عند ديكارت بشأن معرفتنا بعالم خارجي. مع ذلك، أثار الكتاب الكثير من النقاش وظهرت العديد من الحجج ضد ارتيابيّة العالم الخارجي نتيجة لذلك. ومن بين هذه الحجج السياقية الإبستيمولوجية، أو السياقية الدلالية كما تسمّى في بعض الأحيان، التي نشأت في بداية القرن الحادي والعشرين، والتي تنطلق في البداية من التحليل الدلالي لكلمة 'يعرف' والكلمات الإبستيمولوجية ذات الصلة، وهي تقوم بشكل عام على الرأي القائل بأن القيمة الدلالية لكلمة 'يعرف' تختلف عبر السياقات، بمعنى أن 'س يعرف أن ب' قد تصدق في بعض السياقات وتكذب أخرى. وكما رأينا في الفصل العاشر، يأخذ فتغنشتاين بمذهب مشابه في كتابه في اليقين.

مع ذلك، وحسب وجهة النظر هذه، من الشائع التميز بين السياقات شديدة المخاطر والسياقات قليلة المخاطر. والفكرة هي أن لدينا مطالب مختلفة على المعرفة في سياقات مختلفة. في المواقف شديدة المخاطر حيث ترتهن حياتنا لمعرفتنا شيء ما، فإننا نضع مطالب عالية على مزاعم المعرفة، والعكس بالعكس، ففي المواقف اليومية التي لا يكون الأمر فيها مهمًا حقًّا، تكون لدينا مطالب مختلفة. وفي السياق الطبي عندما تكون الحيوات على المحك، نحتاج إلى التأكد، مثلًا، من أن شخصًا ما ليس لديه حساسية من البنسلين إذا أردنا معالجته بالأدوية المضادة للبكتيريا، ولكن في سياق آخر، عندما أستقل الحافلة للعمل صباحًا، لا يهم كثيرًا ما إذا كنت قد قرأت الجدول الزمني لخطوط الحافلات بشكل صحيح أم لا – إذ هناك دائمًا حافلة أخرى.

وفي سياق الحجّة الارتيابيّة حول معرفتنا بالعالم الخارجي، يمكن تطبيق هذا الحجاج العقلي للتقليل من عواقب الارتيابيّة إلى حد ما. ويجادل مؤيد النزعة السياقية بأن حجّة الارتيابيّة في العالم الخارجي، أي الحجّة التي تقول إننا لا نستطيع معرفة أن لدينا يدًا، تضع مطالب عالية جدًّا على ما يُعتبَر معرفة، وفي هذا السياق الحجّة صحيحة، لكنها لا تستتبع أي عواقب ارتيابيّة على حياتنا اليومية، لأن المطالب على المعرفة في السياق اليومي أقل بكثير، وفي سياق هذه المطالب الحجّة ليست صحيحة. وغالبًا ما يُنتقد هذا الحجاج العقلي الخاص بالسياقية الإبستيمولوجية لكونه متساهلًا للغاية ولأنه يقدّم تنازلات كثيرة للمرتاب، ولكن بالنظر إلى ما يقوله ستراود حول صعوبة التمييز بين الموقف اليومي والموقف الذي تُصاغ في ظله الفرضية الارتيابيّة، يبدو للكثيرين أنه مهما كان الأمر فإنه لا مناص من النتيجة الارتيابية.

الارتيابيّة والخطّائية

سبق أن وقفنا على الخطّائية، ففي الفصل الخامس، رأينا بوريدان يطوّر تفسيرًا خطّائيا للمعرفة من أجل دره ارتيابيّة التضليل الإلهي، وفي الفصل الثامن، رأينا هيوم يطوّر سردًا خطّائيًا حول أمور الواقع والأدلة. وفي الفلسفة المعاصرة، غالبًا ما تُشتق الخطّائية من البراغماتي الأمريكي تشارلز ساندرز بيرس (1839-1914م) الذي يذهب إلى استحالة معرفة أي شيء بيقين مطلق. ويعرّف بيرس في دراسته "الخطّائية، والمواصلة، والتطوّر" (Fallibilism, Continuity, and Evolution) الصادرة عام 1893م بأنها "الاعتقاد القائل بأن معرفتنا ليست مطلقة إطلاقًا ولكنّها تسبح دائمًا ... في متصل من عدم اليقين وعدم التحدد." وغالبًا ما يُعبَّر عن وجهة نظره بالقول إنه لا يوجد أبدًا ضمان ميتافيزيقي بأن معتقدًا ما لا يحتاج إلى مراجعة في مرحلة ما.

وكانت الرؤية الخطّائية تقريبًا موقف فهم مشترك عند بيرس. تتطوّر المعرفة

العلمية وتتغيّر طوال الوقت، ولهذا فإن ما نعتبره الآن معرفة قد يتغيّر في المستقبل. وإذا نظرنا إلى تاريخ العلم والفلسفة، سوف نجد أن هذا يحدث طوال الوقت. ومن هذا المنظور، يبدو أن تبني نزعة معصومية إزاء المعرفة موقف لاعقلاني. ويخلص بيرس إلى إنكار وجود اعتقاد أو حكم يستبعد احتمال الخطأ. وهنا يمكننا أيضًا تحديد الفرق، على سبيل المثل، بين بوريدان وبيرس، حيث اعتقد بوريدان أن هناك قضايا صادقة بشكل مطلق، وهي الحقائق المنطقية مثل قانون عدم التناقض، في حين أن الحقائق العلمية ليست مطلقة في العالم الطبيعي، الحقيقي. لكنهما يتفقان على أن الخطّائية يمكن أن تكون موقفًا مضادًا للارتيابيّة. ومع ذلك، فإن العلاقة بين الخطّائية والارتيابيّة ليست دائمًا واضحة تمامًا.

وكما رأينا في حالة هيوم، قد تتضمّن الخطّائية شكلًا من أشكال الارتيابيّة. كيف يمكن أن تكون ضد-ارتيابيّة وتستلزمها الارتيابيّة في آن واحد؟ يتعلّق الأمر بأفكار حول الصدق. الفكرة الأكثر شيوعًا حول ماهية المعرفة هي في الوقت الحاضر أنها اعتقاد مبرر صادق. وقد وقفنا على فكرة مماثلة عند بوريدان ولها جذورها الفلسفية في أفلاطون، مؤدّاها أن الاعتقاد الصادق ليس كافيًا للمعرفة، بل يجب أن يكون هناك أساس أو مبرر أو دليل على هذا الاعتقاد. وعادة ما تُفهم الخطّائية في هذا السياق على أنه على الرغم من الأسس الجيّدة للاعتقاد، يظلّ بالإمكان أن يكون كاذبًا. وفي حالة بيرس، هذا يعني أنه ما دام البحث متواصلًا، قد يتبين كذب اعتقاد مبرّر بشكل جيّد.

وتسهل رؤية الكيفية التي يمكن بها فهم هذا على أنه ارتيابيّة في المعرفة، لأنه قد يتضح كذب أي اعتقاد في أي وقت. وإذا كان هذا هو الحال، فكيف يمكن أن تكون هناك معرفة أصلًا، لأن المعرفة بحكم تعريفها تنطوي على اعتقادات صحيحة؟ لن تكون هناك معرفة لأن هذا ينطبق على كل اعتقاد في كل وقت. وفي هذا الصدد، فإن الخطّائية بشأن الاعتقاد تعني الارتيابيّة في المعرفة.

ولم يكن بوريدان ولا بيرس مرتابًا في المعرفة وهذا بسبب تصوّرهما للصدق المتشابهين في بعض الجوانب. وقد اشتهر بيرس بتطوير ما يُعرف الآن بالنظرية البراغماتية في الصدق. وفقًا لوجهة النظر هذه، ليس هناك صدق مطلق، وأفضل ما يمكن قوله هو إنه في نهاية كل تقصٍ (إذا كانت هناك مثل هذه النهاية)، ما يبقى صادقًا آنذاك هو بمثابة الصدق المطلق. وبطبيعة الحال، لم نبلغ بعد نهاية التقصي، وفي الوقت الحالي، غالبًا ما يُحدد ما هو صادق من خلال ما هو مفيد للاعتقاد، أو ما يسفر عنه التقصي اليوم، أو ما يصمد أمام الفحص المتواصل، أو يستوفي معيارًا بعينه، وما إلى ذلك. وحسب وجهة النظر هذه، ما يُعد صادقًا هو نتيجة التقصي ويعدّ معرفة. وكل ما في الأمر هو أن ما يمكن اعتباره صادقًا قد يتغيّر بسبب التقصي. وهذه ليست ارتيابيّة، لكنّها مجرد تفسير خطّائي للاعتقاد والمعرفة.

إذا تذكّرنا وجهة نظر بوريدان، فإنه يجادل بأنه يمكن هزيمة جميع الحقائق الفلسفية أو العلمية الطبيعية بتدخل الله، وبالتالي لا يمكن القول بأنها صادقة بشكل مطلق، بل هي صادقة حسب أفضل الأساليب العلمية المتوفرة لدينا ولا يمكن لأي فاعل غير إلهي أن يجعلها كاذبة. وما يُعتبر حقيقة علمية عند بوريدان، قد يكون ما هو صادق في نهاية التقصي عند بيرس. إنه أقرب ما يمكن أن يصل إليه الإنسان في سعيه صوب الحقيقة المطلقة في الأمور العلمية، لأن ما يهمّ هو المنهج أو الأدلة المتراكمة عن هذه الحقيقة. ويضرب بوردان القضية الأخلاقية بوصفها مثلًا معبّرًا. في هذه القضية، يستخدم القاضي جميع المناهج المتاحة له لمعرفة الحقيقة، كما أن لديه ما يبرر حكمه على شخص ما بالإعدام بتهمة القتل على الرغم من أنه قد يكتشف في وقت لاحق أن الشخص المعني بريء. في سياق قضية المحكمة، لدى القاضي معرفة، معرفة أخلاقية، بذنب الشخص وعقوبته مبررة ولهذا فإن الحقيقة عند بوريدان محدّدة بعلاقتها بسياق التقصي، ونتيجة لذلك سوف يكون هذا هو حال المعرفة أيضًا.

ويُعد هيوم خطّائيًا من نوع مختلف بعض الشيء. فهو كما رأينا يقسّم البحث إلى علاقات أفكار وأمور واقع. وتتولد أمور الواقع في المقام الأول عن السببية ويكون عكس أمور الواقع ممكنًا دائمًا. ثم يقسّم الشواهد على أمور الواقع على مقياس متدرج إلى حد ما. بهذا المعنى، وكما رأينا، فإن شواهد أمور الواقع العلمية أكثر شواهد المعجزة، على سبيل المثل. ولهذا، من وجهة نظره، فإن جميع الاعتقادات المتعلقة بأمور الواقع خطّاءة، حيث يمكن أن يتبين أنها كاذبة بغض النظر عن مدى عدم رجحان حدوث ذلك. والاعتقادات في حقيقة علمية ما وفي معجزة ما كلاهما خطّاءة، ولكن شواهد الاعتقادات العلمية أكثر من شواهد المعجزات، وبهذا المعنى، احتمال صدقها أكبر من احتمال وقوع المعجزات. وحسب هيوم، يزيد احتمال الواقعة بزيادة الشواهد عليها. وبالنظر إلى هذا النوع من التفكير، يبدو أنه من الأفضل، كما فعلت الدراسات الحديثة، اعتبار هيوم خطّائيًا براغماتيًا وليس مرتابًا، ولكن في وقت هيوم لم يكن هذا التمييز متاحًا بسهولة.

مشكلة المعيار

بدأت النقاشات المعاصرة حول مشكلة المعيار في عام 1972م عندما ألقى الفيلسوف الأمريكي رودريك تشزم (1916-1999م) محاضرة الأكويني في جامعة ماركيت. وكما رأينا في ثنايا هذا الكتاب، هذه مشكلة ارتيابيّة متكرّرة يمكن إرجاعها إلى حد ما إلى أرسطو، ولكن الأكثر شهرة هو جزء من الجدال بين الرواقيين والأبيقوريين، من ناحية، والأكاديميين، من ناحية أخرى. ويمكن العثور على الصياغة الأيقونية للمشكلة في عمل سكتوس الخطوط العريضة في بداية الجزء الثاني. ويستخدم تشزم صيغة مونتانيي من عمله اعتذار. ويمكن العثور على الصيغة الأكثر تأثيرًا للمشكلة قبل تشزم عند هيغل.

ويرى تشزم أنها "أهم مشاكل الفلسفة وأكثرها صعوبة"، أنها تثار بمجرد أن

نسأل أنفسنا: ما الذي أعرفه حقًا عن العالم؟ ويصوغ المشكلة بطرح مجموعتين من الأسئلة:

1. ماذا نعرف؟ ما مدى معرفتنا؟

2. كيف لنا أن نقرّر ما إذا كنا نعرف؟ وما معايير المعرفة؟

لتوضيح المشاكل التي تطرحها هذه الأسئلة، يضرب مثل شخص يفرز التفاح السليم في كومة من التفاح. إذا كنا نريد وضع التفاح السليم في كومة منفصلة عن التفاح الفاسد، فكيف لنا أن نفرز السليم منها؟ نحن بحاجة إلى طريقة ما للتعرف على التفاح السليم وتمييزه عن الفاسد. وعلى الأقل يجب أن تكون لدينا طريقة للتعرف على التفاح الفاسد. ومن الواضح أن معظمنا لديه طريقة للقيام بذلك، لأننا نفعل ذلك طوال الوقت. التفاح السليم له ملمس، وشكل، ورائحة، وطعم مميّز.

هذه هي الطريقة المناسبة للتفاح، ولكن كيف تعمل مع الاعتقادات؟ لنفترض أننا نريد، تمامًا مثل ديكارت، فصل الاعتقادات الجيّدة عن الاعتقادات الرديئة. في حالة التفاح، لدينا منهج، ولكن في حالة الاعتقادات ليس لدينا مثل هذا المنهج أو المعيار. ما المنهج الصحيح للتمييز بين الاعتقادات الجيّدة والاعتقادات الرديئة، أيِ الاعتقادات تشكل حالات معرفة وأيها لا تشكل مثل هذه الحالات؟ هنا تأتي مشكلة المعيار، كما يفهمها تشزم. إذا أردنا فرز الاعتقادات الجيّدة عن الاعتقادات الرديئة، سوف نحتاج إلى طريقة ما في حسم هذا الأمر، أي لفصل الجيّدة عن الرديئة، ولكن هناك أيضًا طرق جيّدة وأخرى رديئة لحسم هذا الأمر، أي معايير جيّدة ومعايير رديئة. فجأة، تظهر علينا مشكلة جديدة: كيف نميّز بين المناهج الجيّدة والمناهج الرديئة؟ وكما هو الحال مع المشكلة الكلاسيكية، يفضي هذا إلى متراجعة لامتناهية، لأننا نحتاج إلى منهج لتحديد المنهج الجيّد،

وهكذا. وللقبض على وجيهين من أوجه هذه المشكلة، يصوغ تشزم مجموعتين من الأسئلة، هما (1) و(2).

لكننا نفعل هذا طوال الوقت، أليس كذلك؟ يقول تشزم:

> ماذا نفعل في الواقع؟ نحن نعلم أن هناك طرقًا موثوقة إلى حد ما لفصل الاعتقادات الجيّدة عن الاعتقادات الرديئة. وسوف يخبرك معظم الناس، على سبيل المثل، بأنك إذا اتبعت إجراءات العلم والفهم المشترك - إذا كنت تتعامل بحرص مع ملاحظاتك وتستخدم قواعد المنطق والاستقراء ونظرية الاحتمالات – فسوف تطبّق أفضل الإجراءات الممكنة للتأكد من أنه سيكون لديك اعتقادات جيّدة أكثر مما لديك من اعتقادات رديئة. وهذا صحيح بلا شك. لكن كيف نعرف أنه كذلك؟ كيف نعرف أن إجراءات العلم والعقل والفهم المشترك هي أفضل مناهج لدينا؟
>
> (Criterion: *10–11*)

أحد أسباب معرفتنا بذلك هو أن هذه الإجراءات تعمل بنجاح. إنها تمكّننا من التمييز بين الاعتقادات الجيّدة والرديئة. لكن كيف نعرف ذلك؟ يظلّ السؤال باقيًا. وهنا تدخل الارتيابية في النقاش. يقول تشزم:

> والآن نرى من أين يأتي المرتاب. سوف يقول: "تخبرنا بأنك تريد فرز الاعتقادات الجيّدة عن الاعتقادات الرديئة. وللقيام بهذا تطبّق قواعد العلم والفهم المشترك والعقل. والآن، ردًا على السؤال، 'كيف تعرف أن هذه هي الطريقة الصحيحة للقيام بذلك؟'، تجيب بقول 'يمكنني أن أرى أن الاعتقادات الذين تختارها [هذه الطريقة] هي الجيّدة والاعتقادات التي تستبعدها

هي السيئة. 'ولكن إذا كـان بإمكانـك التمييـز بـين الاعتقـادات الجيّدة والاعتقادات الرديئة، فلماذا تعتقد أنك بحاجـة إلى مـنهج عام للتمييز بينها؟"

(Criterion: *11-12*)

باستخدام السؤالين (1) و(2) لشرح ذلك، يقول المرتـاب إنـك لا تـستطيع الإجابة عن السؤال (1) حتى تجيب عن السؤال (2)، ولا تـستطيع الإجابـة عـن السؤال (2) حتى تجيب عن السؤال (1). ولهذا فإنك لا تستطيع الإجابة عـن أي منهما. يقول تشزم: "لا يمكنك أن تعـرف أي الأشـياء تعرفهـا، إذا كانـت هنـاك أشياء تعرفها، وليست هناك طريقة ممكنة لاتخـاذ قـرار في أي حالـة بعينهـا". هـل هناك ردّ على هذا؟

يناقش تشزم ثلاث سبل ممكنة للإجابة عن القـضية الارتيابيّـة التـي تكتنـف مشكلة المعيار، وهي (أ) يمكن للمرء ببساطة قبول الارتيابيّة، و(ب) يمكنه إنكار عدم وجود إجابة عن السؤال (2)، و(ج) يمكنه إنكـار عـدم وجـود إجابـة عـن السؤال رقم (1). وهـو يـسمّي الموقـف (ب) المنهجانيـة، ويـسمّي الموقـف (ج) العينية، ويقترح أن (ج) هي الإجابة الصحيحة.

وقد ناقش كلًّا من (ب) و(ج) في محاضرته. وتبدأ استجابة المنهجاني بالمعيـار (السؤال (2))، ويستخدم تشزم لوك وهيوم مثلين عليه. كلاهما يعتبر الإحـساس أو الإدراك معيارا لديه. الطريقة التي تقرّر بها ما إذا كان الاعتقاد جيّدًا، من وجهة نظرهما، هي معرفة ما إذا كان مشتقًّا من إدراكات (أو انطباعات في حالـة هيـوم). ويعتقد تشزم أن هناك أساسًا مشكلتين رئيـستين في الإمبيريقيـة. فبادئًـا ذي بـدء، المعيار واسع للغاية واعتباطي. إذ ما مبرر اختيار الإدراكات؟ والمشكلة الثانية هي أنه عند تطبيق معيار الإمبيريقي، يبدو أنه يلفـظ الكثـير مـن الأشـياء - كـل شيء تقريبًا، في الواقـع - لأننا لا نستطيع سوى معرفة أنه هناك إدراكـات، ولا نـستطيع

أن نعرف أن هناك أشجارًا، ومنازل، وذرات، وما إلى ذلك. وكما رأينا، هذا واضح بشكل خاص في حالة هيوم.

بدلًا من ذلك، يلجأ تشزم إلى ريد ومور، اللذين يقول إنهما يطوّران مقاربة أخرى، وهي تشبه (ج) أو ما يسميه بالعينية. من وجهة نظرهما، لا يحتاج أي شيء إلى دعم بمعيار ليصبح معرفة، وليست هناك حاجة إلى معيار مثل الإدراك لمعرفة أي شيء، إذ هناك العديد من الأشياء التي نعرفها بدونها، مثل أننا موجودون، وأن لدينا جسدًا، وأن هناك أشخاصًا آخرين، إلخ. وهذا ما يسميانه اعتقادات الفهم المشترك. ولأن العينية تنكر حاجة المعرفة إلى معيار، ما يعني أن لديها إجابة عن السؤال (1)، فإنه يمكنها تأمين إجابة عن السؤال (2) دون الوقوع في حلقة مفرغة.

وكان هناك عدد غير قليل من الفلاسفة الذين تناولوا المشكلة بعد تشزم، لكنّهم جميعًا استندوا على طريقته في صياغتها، كما أن كل الحلول المقترحة تقريبًا تقع أيضًا ضمن المجموعات التي حدّد خطوطها العريضة في محاضرته الأصلية. ويمكن إدراج معظم النظريات الإبستيمولوجية المعاصرة ضمن إحدى المجموعات التي حدّدها تشزم. إنها مشكلة فلسفية دائمة ذات تاريخ عظيم.

ارتيابيّة الدلالة

للكثير من النقاشات الفلسفية المعاصرة حول الارتيابيّة خلفية ما في التاريخ، غير أن هناك نقاشًا يبرز بشكل مميز. إنه الارتيابيّة في الدلالة اللغوية. ولهذا النوع من الارتيابية بعض التشابه مع نقاش أوغسطين في المعلّم، وكما سنرى، فإن شكل الحجّة مشابه لمناقشة أخرى للارتيابيّة موجودة في التاريخ، لكنّها بخلاف ذلك مشكلة تظهر في وجهة نظر فتغنشتاين المتأخر حول اللغة وفكرة أن الدلالة تدور حول كيفية استخدامنا للكلمات. وكان الفيلسوف الأمريكي سول كريكي (مواليد 1940م) قد صاغ المشكلة أول مرة في كتابه الصادر عام 1982م

فتغنشتاين في القواعد واللغة الخصوصية (*Wittgenstein on Rules and Private Language*).

ومن المؤكد أن فتغنشتاين لم يعتبر نفسه مرتابًا في الدلالة، لكنّه كذلك وفقًا لتفسير كريكي. وقد انُتقد تأويل كريكي على نطاق واسع عندما صدر هذا الكتاب وجادل كثيرون بأنه لا علاقة لفتغنشتاين كريكي بفتغنشتاين الحقيقي. وقد صيغت كلمة 'كريكيشتاين' ('Kripkenstein')" للإشارة إلى فتغنشتاين كريكي. ولعل هذا قاسٍ بعض الشيء، لكن للمشكلة التي صاغها كريكي حياة خاصة بها وهي غاية في الأهمية. يقول كريكي:

> لقد اخترع فتغنشتاين شكلًا جديدًا من الارتيابية. وأنا شخصيًا أميل إلى اعتبارها أكثر مشكلة عرفتها الفلسفة جذرية وأصالة، وهي مشكلة لم يكن من الممكن أن تنتجها سوى ذهنية أصيلة للغاية.
>
> (60)

وحسب كريكي، لم يصغ فتغنشتاين المشكلة فحسب، بل طور أيضًا ما يسميه كريكي 'حلًا ارتيابيًا' لها.

يقول فتغنشتاين في الفقرة 201 من *تحقيقات فلسفية*:

> هذه هي مفارقتنا: لا يمكن تحديد تصرّف من خلال قاعدة، لأنه يمكن جعل كل تصرّف يتوافق مع القاعدة.

هذه فقرة يصعب شرحها. وحسب كريكي، يتعلّق الأمر بمشكلة اتباع القواعد، وكيف أنه لا يمكنها القبض على دلالة الرموز والكلمات. ولتوضيح المشكلة، يستخدم كريكي مثلًا رياضيًا، لكنّه بيّن تمامًا أن المشكلة لا تقتصر على الرياضيات، بل تنطبق على جميع اللغات التي تحكمها القواعد.

تمعّن في كلمة 'زائد' والرمز '+'، اللذين يشيران إلى دالة الجمع الرياضية. أنت تفهم أو على حد تعبير كريكي 'تستوعب' الجمع وتفهم أيضًا أنه على الرغم من أنك قمت فقط بعدد محدود ومتناه من حالات الجمع في حياتك، فإن القاعدة تحدّد الإجابة عن عدد لا حصر له من حالات الجمع التي لم تقم بها أو تعتبر القيام بها. دعونا نفترض الآن أن '68 + 57' جمع لم يسبق لك أن قمت به، ولنفترض أنه لم يسبق لك أن جمعت أعدادا أكبر من 57. سوف تظل تعتقد أنه يمكنك تطبيق القاعدة التي تعلّمتها والتي تفترض أنها تنطبق على أي عملية حسابية باستخدام الجمع. إذا قمت بتطبيق القاعدة، فسوف ينتهي بك الأمر، بطبيعة الحال، بالإجابة '125'. ومن خلال إجراء الحساب وتطبيق قاعدة الجمع، تعتقد أنك تعرف دلالة الكلمة 'زائد'. هذا يعني ببساطة أنه يمكنك جمع الأعداد للحصول على عدد آخر، فهو توليفة من الأعداد السابقة، أي أن 'زائد' دالة تأخذ '68' و'57' وتعطي القيمة '125'.

افترض أنك واجهت مرتابًا غريبًا يشكّك في تيقّنك من الإجابة. يقول المرتاب إنه حسب '68 + 57' من قبل وكانت الإجابة '5'. يقترح كريكي أن ردّك على ذلك هو أنه يجب عليه على الأرجح العودة إلى المدرسة وتعلّم الرياضيات. ولكن تأمّل في حجّة المرتاب للحظة. لم يسبق لك أن جمعت أعدادا أكبر من '57'، ولم تجمع أبدًا '68 + 57'. وبالتالي، لا توجد حقيقة حول استخدامك للجمع تنصّ على أن الإجابة الصحيحة هي '125'. في الواقع، لا شيء يحول، في ضوء استخدامك السابق، دون استخدامك دالة 'الجمغ' بدلًا من دالة 'الجمع'. ودالة 'الجمغ' هي الدالة التي تنصّ على أنه إذا كان أحد الأعداد المضافة أكبر من '57'، فإن الإجابة هي '5'. حجّة المرتاب هي أنه لا توجد حقيقة عنك أو عن استخدامك السابق لكلمة 'زائد' تقول إنك لم تستخدم 'جمغ' بدلًا من 'جمع' طيلة الوقت.

يعترض القارئ الذكي على الفور في هذه اللحظة ويقترح أن الجمع لا يُحدَّد من خلال عدد من الأمثلة، ولكن من خلال قاعدة عامة أو خوارزمية. لكن كربكي يقول إن القاعدة العامة سوف تحتوي أيضًا على كلمات أو رموز عرضة لتأويلات مختلفة، وسوف تعود المشكلة الارتيابيّة على مستوى آخر. ويعتقد كربكي أنه لا فائدة من استخدام قواعد لتفسير قواعد أخرى، كما يعتقد أنه يمكن تعميم هذا على أي كلمة في أي لغة بشرية.

الحجّة قوية، وكما اعترف كربكي نفسه، فإن شكلها قريب للغاية من حجّة هيوم، ولكنّها تطبق على مستوى اللغة وليس على مستوى السببية. المعنى الضمني هو أنه ليس هناك شيء من قبيل الدلالة على شيء بكلمة أو جملة. ومن ضمن الطرق البدهية في التفكير في دلالة كلمة ما هو التفكير فيها ضمن إطار الكيفية التي ينبغي لنا وفقها استخدام الكلمة. عندما أستخدم كلمة 'كتاب'، أعرف أنه يجب علي استخدامها بخصوص الكتب وليس حول الزهور. وإذا لم تكن هناك قواعد، أو بالأحرى إذا لم نتمكن من استخدام قواعد في تحديد دلالة الكلمات أو كيفية استخدامها، فسوف تُقوَّض معظم لغتنا. إن ارتيابيّة كربكي في اتباع القواعد يقوّض الدلالة، ويقوّض بالتالي اللغة برمتها.

ويجادل كربكي أيضًا في كتابه بأن فتغنشتاين عرض علينا 'حلًّا ارتيابيًّا' لحجته الارتيابيّة. وقد حفّزه هيوم أيضًا فيما يتعلق بشكل، إن لم يكن بمحتوى، الحل الارتيابي. إنه ينطوي على رفض فكرة اللغة الخاصة وتوكيد أن اللغة تتطلب مجتمعًا وبنية اجتماعية. إنه حلّ ارتيابي للارتيابيّة، لأنه يقبل نتيجة الارتيابيّة أنه لا توجد حقائق عني أو عنك بحيث تجعلني أعني دالة محددة بكلمة 'زائد'. وبالنظر إلى عدم وجود مثل هذه الحقائق، لا يمكنني شرح دلالة الجملة "كلمة 'زائد' تدلّ عندي على كلمة 'جمع'" بالإحالة على شروطها الصدقية، لأنه ليست هناك حقيقة يمكن أن تحيل عليها هذه الجملة. ويقترح كربكي أن فتغنشتاين جادل بدلًا من ذلك بأنه في حالة غياب حقائق، يجب أن نقول إنه باستخدام اتفاق المجتمع يتم

تحديد دلالة جمل من قبيل "كلمة 'زائد' تدلّ عندي على كلمة 'جمع'"، أي من خلال ما أسماه هيوم 'العادة'.

وقد أثار كتاب كريكي نقاشا مكثّفا بين الفلاسفة. وكان البعض منزعجًا تمامًا، وهم محقون في ذلك، لأنه لم يكن تفسيرًا متعاطفًا تمامًا مع فتغنشتاين. إنه، من منظور المؤرّخ، مجرد دراسة سيئة، لكن هذا لا يعني أن كتاب كريكي ليس مهمًا. فقد صاغ شكلًا جديدًا ومهمًا من الارتيابيّة، على الرغم من وجود أسلاف له عند أوغسطين وهيوم.

الارتيابيّة والنسبانية

سبق وأن لاحظنا في الفصل الأول من هذا الكتاب وجود ارتباط وثيق بين الارتيابيّة والنسبانية. وقد رفض أرسطو مواقف وُصفت لاحقًا في التاريخ بأنها ارتيابيّة، لكنّه اعتبرها نسبانية. وقد أُشير أيضًا إلى أن بيرون نفسه بدا أنه يؤيد موقفًا لم يكن ارتيابيًّا حسب فهم سيكستوس، ولكنّه أشبه بالنسبانية. ويبدو واضحًا أيضًا عند النظر إلى الاتجاهات العامة لتاريخ الفلسفة أن الواقعية بمختلف أنواعها تقف أساسًا، وترى نفسها أنها تقف أساسًا، في معارضة الارتيابيّة والنسبية. وغالبًا ما تُجمع هذه المواقف معًا وتُرفض معًا أيضًا. ويعتبر العديد من الفلاسفة أنها سيئة بنفس القدر.

وتتضمن كل من النسبانية والارتيابيّة شكًّا حول ما إذا كانت هناك حقيقة مطلقة أو أي خير أو شر، أو صواب أو خطأ، إلخ. مطلق. وفي الفلسفة المعاصرة، غالبًا ما تُفهم النسبانية على أنها تعني شيئًا من قبيل أنه لا يوجد توافق حول أي تعريف. وهذا زعم بأن أشياء مثل القيم الأخلاقية، والقيم الجمالية، والمعايير الإبستيمولوجية، سوف تختلف باختلاف الثقافات، ونظم الاعتقادات، واللغات، وما إلى ذلك. وهناك نسبانية ثقافية تقول، مثلًا، إن الإجهاض يمارس في ثقافات دون غيرها، ويترتب على ذلك أن يقول النسباني إننا لا نستطيع أن

نقول إن الإجهاض صحيح أو خاطئ، بل يمكننا فحسب ملاحظة أن هذا هو الحال، وبعد ذلك يمكننا القول إنه مسموح به ومقبول أخلاقيًا في ثقافة ما ولكن ليس في ثقافة أخرى. وبطريقة مماثلة، تقول النسبانية الإبستيمولوجية إن صدق بعض المزاعم يختلف باختلاف الثقافات. وقد ثبت أنه من الصعب للغاية وصف النسبانية في الإبستيمولوجيا المعاصرة، ولكن بشكل عام يمكننا التفكير فيها من منظور صدق عبارات مثل 'س يعرف أن ف'، التي تصدق حسب نظرية للنسباني الإبستيمولوجي في بعض السياقات أو الثقافات وتكذب في أخرى - وفقًا بشكل طبيعي على ما تكونه 'ف'.

على ذلك، فإن النسبانية تختلف عن الارتيابيّة، لأن النسباني قد يستنتج، على سبيل المثل، أن القيم الأخلاقية مرتبطة بمجال معين، لكن المرتاب لن يخلص إلى هذه النتيجة، أو على الأقل ليس كل المرتابين يخلصون إليها. وملاحظة أن للثقافات المختلفة ممارسات مختلفة لا تعني ولا تبرّر أي إقرار حول العالم، بل تبرّر فحسب تعليق الحكم. ومع ذلك، تتجنب النسبانية أحيانًا أيضًا استخلاص أي مزاعم معيارية، لأن النسبانية قد تتوقف عند البيانات التي يقدّمها علماء الأنثروبولوجيا، مثلًا، حول الكيفية التي تعيش بها الشعوب في بقاع مختلفة من العالم. وهذا نوع من النسبانية الوصفية، وهو لا يُقدم أي إقرار حول العالم، بل يقف عند الوصف، وفي بعض الأحيان يعقد مقارنات بين العادات والسلوكات. ويبدو هذا النوع من النسبانية أقرب إلى الارتيابيّة. ويجب على المرتاب أن يضيف أنه لا يمكن استخلاص أي نتيجة من هذا، أي أنه لا يوجد استنتاج معياري، وأنه يجب علينا تعليق الحكم.

وفي الإبستيمولوجيا المعاصرة، هناك ارتباط آخر مهم بين النسبانية والارتيابيّة، حيث يستخدم بعض الفلاسفة الارتيابيّة، أو البيرونية، وفقًا مصطلحاتهم، للدفاع عن النسبانية. والحجّة الارتيابيّة التي يطرحونها تشبه الحجّة التي استخدمها سكتوس للمحاجة ضد معيار الحقيقة، لكنّها تهدف إلى إمكانية

وجود اعتقادات مبررة (تستخدم ضروب أغريبا). وغالبًا ما تُعرض الحجّة على النحو التالي:

1. الاعتقاد المبرر اعتقاد مؤسّس على سبب (أسباب) وجيهة.
2. الأسباب الوجيهة اعتقادات مبرّرة.
3. ولهذا فإن الاعتقاد المبرّر مؤسّس على عدد لامتناهٍ من الأسباب الوجيهة.
4. لا يمكن لأي إنسان أن يكون لديه عدد لامتناهٍ من الأسباب الوجيهة.
5. ولهذا لا يمكن لأي إنسان أن تكون لديه اعتقادات مبررة.

ومصوغة على هذا النحو، تعدّ هذه الحجّة حجّة ارتيابيّة ضد إمكانية وجود اعتقادات مبرّرة، وبالتالي ضد إمكانية المعرفة. وهناك اقتراحات مختلفة صُممت لعرقلة هذه الحجّة (يرفض البعض المقدّمة (1)، فيما يرفض بعض آخر المقدّمة (2))، ومن بين هذه الاقتراحات قبول النسبانية باعتبارها لازمة عن الحجّة. وعند أي شخص مطّلع على تاريخ الارتيابيّة، يبدو أن مثل هذا الخيار يقترح نفسه على الفور، لأنه كما يمكننا أن نرى من الحجّة الورادة أعلاه، إما أن تكون لدينا مترجعة لامتناهية من المبررات أو أن التبرير دائري - ويمكن استخدام كلا النمطين في الحجّة أعلاه - ولكن، وكما نعرف من ضروب أغريبا، هناك ضرب ثالث، ضرب الفرضية، وهو أمر ضروري أيضًا لقفل الطريق أمام جميع الخيارات. من ناحية أخرى، إذا قبلنا اعتباطية فرضية ما، فإننا ننتهي بالنسبانية. وقد يكون التبرير المفترض معيارًا إبستيمولوجيًا منعلّقًا بسياق ثقافي ما، ومجتمع ما، وما إلى ذلك. وفي الفصل الأول، رأينا كيف تجنّب أرسطو مثل هذا الخيار، لكنّه بديل جيّد تمامًا بالنسبة إلى بعض الفلاسفة المعاصرين. وبهذه الطريقة، يمكن رؤية الارتيابيّة على أنها تعني ضمنيا النسبانية الإبستيمولوجية.

ولمزيد من إيضاح الفرق بين الارتيابيّة والنسبانية، قد تكون فكرة جيّدة أن ننظر عن كثب إلى الاختلافات بين النسبانية الأخلاقية والارتيابيّة الأخلاقية. كلاهما وجهة نظر ميتا-أخلاقية، أي رؤية في ماهية الأخلاق نفسها. النسبانية الأخلاقية هي الرأي القائل بأن صدق الأحكام الأخلاقية وكذبها ليس مطلقًا، بل مرتبط بشيء ما، وعادة ما تُعرض على أنها تقليد أو ممارسة تقوم بها جماعة ما. وهذا يعني أن حكمًا أخلاقيًّا مثل 'الإجهاض خاطئ' أمر نسبي يختلف من مجتمع لآخر، أي أنه صادق بالنسبة لمجتمع ما، وقد يكون كاذبًا بالنسبة إلى مجتمع آخر.

غالبًا ما تتناقض النسبانية الأخلاقية مع الموضوعانية الأخلاقية، التي ترى أن الأحكام الأخلاقية في معظمها صادقة أو كاذبة بالمعنى المطلق، أي أنها تسري في كل مكان. ووفقًا لوجهة النظر هذه، الجملة 'الإجهاض خاطئ' هي ببساطة إما صادقة أو كاذبة في ضوء بعض المبادئ أو النظريات الأخلاقية، أو بعض الأدلة الأخرى المتاحة للمفكّرين العاديين والعاقلين.

وعلى النقيض من هذا تقف الارتيابيّة الأخلاقية، التي إما تنكر استخدام العقل في الأخلاق أو تشكّك في هذا الاستخدام. ومع ذلك، فإن الارتيابيّة الأخلاقية الأكثر شيوعًا هي النوع الإبستيمولوجي الذي ينكر وجود معرفة أخلاقية أو يشكّك في وجودها. وهناك العديد من النظريات المختلفة التي تندرج تحت الارتيابيّة الأخلاقية. وغالبًا ما يُزعم أن النظريات التي تعتبر الأحكام الأخلاقية كاذبة دائمًا أو تقرّ أنه لا يصحّ على الأحكام الأخلاقية أن تكون صادقة أو كاذبة نظريات ارتيابيّة، لكن هذا لا يبدو مناسبًا إلا بقدر ما تتعارض أيضًا مع الواقعية الأخلاقية، أي وجهة النظر التي ترى أن الأحكام الأخلاقية تحيل على خصائص موضوعية (أو حقائق) في العالم، وبالتالي فإنها أيضًا صادقة أو كاذبة، أي أن هناك شيئًا ما في العالم يجعل من الممكن أن يكون حكم أخلاقي مثل 'الإجهاض خاطئ' حكمًا صادقًا أو كاذبًا بخصوصه.

وتزعم رؤية ارتيابية أكثر أصالة أننا غير مبرَّرين في تصديق أي حكم أخلاقي. وينقسم النقاش المعاصر إلى موقفين، البيرونية والارتيابيّة الأخلاقية الدوغمائية. ويجادل البيروني بأنه ليس لدينا أي سبب للاعتقاد بأن الأحكام الأخلاقية صادقة أو كاذبة، فيما يجادل المرتاب الدوغمائي بأن جميع الأحكام الأخلاقية كاذبة ونحن مبرَّرون في تصديق ذلك، وغير مبرَّرين بالتالي في للاعتقاد في صدق أي حكم أخلاقي.

ويظل بإمكان النسباني الأخلاقي الزعم بأن بعض الأحكام الأخلاقية تصدق – ولكن فقط على ثقافة أو سياق بعينه. وينكر المرتاب الأخلاقي هذا بشكل عام، ولكنّه غالبًا ما يكون مهتمًا أيضًا بمعرفتنا بهذه الأحكام. ومع ذلك، يُنظر إليهما بشكل عام على أنهما ينكران أو يشكّاون في أن لدينا أي مبرر لإصدار أحكام أخلاقية عامة من قبيل 'الإجهاض خاطئ'. وعادة ما يضيفان أيضًا أن الأحكام الأخلاقية كاذبة أو ليس لدينا طريقة لتحديد قيمها الصدقية. وتتشارك النسبانية الأخلاقية والارتيابيّة في إنكار وجود إطلاقيات في الأخلاق.

ويُترجَم هذا الاختلاف في المواقف المختلفة في الميتا-إثيقا إلى سياق أكثر عمومية، فالنسباني يعتقد أن هناك سياقات يمكننا فيها الاعتقاد بأن بعض الأشياء صادقة، بينما ينكر المرتاب هذا بشكل عام. وقد يقول البيروني المعاصر إن هذا ينطبق على أي سياق وأننا غير مبرَّرين أبدًا في لاعتقاد بأن شيئًا ما صادق أو كاذب، وقد يقول المرتاب الدوغمائي، أو ما يسمى أحيانًا المرتاب الأكاديمي المعاصر، إنه لا يمكننا أبدا تبرير الاعتقاد بأن شيئًا ما صادق، لكن مس المبرر لنا الاعتقاد بأنه كاذب. ويجب التمييز بين هذين الموقفين وبين بيرونية سكتوس، التي قد تتمسك بأن تعليق الحكم يكون مبررًا في أي حالة لا يمكننا فيها القطع بأن شيئًا ما صادق أو كاذب. وحسب وجهة النظر هذه، البيروني المعاصر فيلسوف دوغمائي.

هنا ينتهي تناولنا لتاريخ الارتيابية الفلسفية. غير أن هناك العديد من الأشياء التي يجب مناقشتها وعددًا أكبر من الأشياء التي يجب فرزها لكن مقام هذه الفصول الإحدى عشر يضيق بها. وعلى أي حال، هذه هي الخطوط الرئيسة لنقاش استمر على مدى أكثر من ألفيتين. والارتيابية واحدة من أكثر القضايا إثارة في تاريخ الفلسفة، وهي تظلّ كذلك بعد مرور كل هذا الوقت. إنها مشكلة أبدية ذات العديد من الأوجه المختلفة.



ملخص الفصل 11

- ترتبط الارتيابيّة المعاصرة، أساسًا، بالإبستيمولوجيا.
- نشر باري ستراود (1935-2019م) **مغزى الارتيابية الفلسفية** عام 1984م، وهذا الكتاب مسؤول إلى حد كبير عن جعل الارتيابيّة مشكلة مرة أخرى للفلاسفة المعاصرين.
- يتناول ستراود في هذا الكتاب ارتيابيّة العالم الخارجي عند ديكارت.
- ويجادل بأنه لا يمكن حلها ثم يتقصّى التمييز بين اليقين الداخلي واليقين الخارجي في علاقتها بالمعرفة.
- غالبًا ما يُنظر إلى السياقية على أنها حجّة ضد ارتيابيّة العالم الخارجي.
- كانت الارتيابيّة في علاقتها مع الخطّائية موضوعًا شائعًا في الفلسفة المعاصرة.
- تبدأ المناقشة المعاصرة مع تشارلز ساندرز بيرس (1839-1914م).
- يُنظر إلى الخطّائية على أنها تستبع الارتيابيّة وتعبّر عن موقف ضد-ارتيابي في الفلسفة المعاصرة.
- يتناول رودريك تشزم (1916-1999م) مشكلة معيار الحقيقة في محاضرته الأكوينية.
- وهو يجعل من المشكلة موضع اهتمام معاصر
- الحلان المقترحان للمشكلة الارتيابيّة هما (1) المنهجانية و(2) والعينية، وهو يفضل الحل الأخير.
- طوّر سول كريبكي (مواليد 1940م) مشكلة جديدة تتعلق بالارتيابيّة في كتابه **فتغنشتاين في القواعد واللغة الخصوصية** الصادر عام 1982م، تتمثّل في ارتيابية الدلالة.

- وهي حجّة ضد إمكانية الدلالة في أي لغة تقوم على قواعد.
- كما يطوّر حلًا ارتيابيًا للمشكلة يشي بروح هيوم.
- وكانت الارتيابيّة والنسبانية رفيقين دائمين عبر التاريخ.
- تستخدم إحدى الحجج ذات التأثير النافذ الارتيابيّة في الدفاع عن النسبانية في الإبستيمولوجيا.
- مع ذلك، هناك تمييز واضح بين الارتيابيّة والنسبانية.

قراءات إضافية

Carter, A *Metaepistemology and Relativism*, New York: Palgrave Macmillan, 2016 .

(مناقشة مفيدة للغاية للنسبية في الإبستيمولوجيا المعاصرة.)

Chisholm, R.M., *The Problem of the Criterion*, Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1973 .

(محاضرته الأكوينية التي ألقاها حول المعيار، وهي أهم عمل معاصر حول المشكلة.)

Cohen, S., "Contextualism Defended" and "Contextualism Defended Some More", in *Contemporary Debates in* Epistemology, ed. M. Steup, J. Turri, and E. Sosa, Chichester, UK: John Wiley and Sons, 2014: 69–75 and 79–83 .

(أفضل مخطط للسياقية بوصفها حلا للارتيابيّة.)

DeRose, K., and T. Warfield (eds.), *Skepticism: A Contemporary Reader*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1999 .

(هذه قراءات ممتازة تضم بعض أهم الإسهامات في تحليل الارتيابيّة في الفلسفة المعاصرة لأهم فلاسفة أواخر القرن العشرين.)

Greco, J. (ed.), *The Oxford Handbook of Skepticism*, Oxford: Oxford University Press, 2008 .

(الكتيب الأكثر موثوقية في الارتيابيّة في الفلسفة المعاصرة.)

Hattiangadi, Anandi, *Oughts and Thoughts: Rule-Following and the Normativity of Content*, Oxford: Clarendon Press, 2007.

(هذا تعليق على الجدل الدائر حول ارتيابيّة الدلالة، وهو يدافع عن الواقعية الدلالية في معارضة لارتيابيّة الدلالة التي يقول بها كريبكي.)

Klein, Peter, "Skepticism", *The Stanford Encyclopedia of* Philosophy (Summer 2015 edition), ed. Edward N. Zalta, https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/skepticism/ (An excellent overview article.)

(دراسة تتضمن نظرة عامة ممتازة.)

Kripke, S., *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982

(نص كلاسيكي في الفلسفة التحليلية المعاصرة يعرض فكرة ارتيابية الدلالة.)

Stroud, B., *The Significance of Philosophical Skepticism*, Oxford: Oxford University Press, 1984 .

(أحد أهم نقاشات الارتيابية في الفلسفة المعاصرة.)

الفصل الثاني عشر

12

الارتيابيّة غير - الفلسفية

يسرد قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية (*Oxford English Dictionary*) ثلاث دلالات لكلمة 'الارتيابية' ('skepticism') (حيث تكتب بطبيعة الحال 'scepticism'). الأولى هو موضوع الأحد عشر فصلًا السابقة من هذا الكتاب، وهي الدلالة الفلسفية للكلمة. والثالثة هي أيضًا إلى حد ما موضوع الفصول السابقة من الكتاب، فهي "شك أو عدم اعتقاد فيما يتعلق بالديانة المسيحية". أما الدلالة الثانية للكلمة فهو موضوع هذا الفصل، وهي على حد تعبير القاموس:

موقف يتعلق بفرع معين من العلوم؛ الشكّ أو عدم تصديق إقرار ما أو حقيقة مفترضة. أيضًا، الميل للشك أو عدم التصديق بشكل عام؛ عدم الثقة. مزاج ارتيابي.

فإذا اطرحنا جانبا استخدامات كلمة 'الارتيابيّة' التي تعبّر فحسب عن موقف سلبي أو متشكّك عام تجاه شيء ما، فإن الارتيابيّة في السياق غير الفلسفية ترتبط في المقام الأول بالعلم المعاصر، ولا ترتبط ارتباطًا مباشرًا بالأسئلة المجردة الموجودة في الجدالات الفلسفية حول الاعتقاد والمعرفة المبررين. وأكثر أشكال الارتيابيّة غير الفلسفية شيوعًا هي إنكار أو الشكّ في شكل من أشكال التوافق العلمي، مثل تغيّر المناخ أو اللقاحات، ولكن هناك شكل آخر من الارتيابيّة يتخذ في جوهره موقفًا إيجابيًا إزاء العلم. وسوف أسميها الارتيابية العلمية، ويجب

تمييزها عن الارتيابيّـة في التوافـق العلمـي. ويمكـن تقـسيمها إلى شـكلين. أكثـر الأشكال شهرة هي الارتيابية الموجهة إلى أشياء مثـل العلـوم الزائفـة، والأطبـاق الطائرة، والممارسات الطبية البديلة، وتحريك الأشياء عن بعد باسـتخدام الـذهن، وما إلى ذلك. وهناك جمعيات ومجلات تروّج لهذا النوع من الارتيابيّة.

الجانب الآخر من ارتيابيّة العلـم هـو شـكل الارتيابيّـة أو الموقـف الارتيـابي الذي يعتقد الكثيرون أنه جزء أساسي من المـنهج العلمـي. وقـد وقفنـا عـلى هـذا الشكّل من الارتيابيّة من قبل، أساسًا مع بدايـة العلـم الحـديث في القـرن الـسابع عشر. وجميع العلماء الجيّدين مرتابون في النتـائج الجديـدة ويخـضعونها للاختبـار، وكلما كانت النتيجـة أكثـر إثـارة، زاد قـدر تعرضـها للتـدقيق مـن قِبـل المجتمـع العلمي. ويُعتبر هذا النوع من الارتيابيّة ضروريًـا لأي تخـصص علمـي. ويـرتبط بهذا قضية ظهرت مؤخرًا في العديد من العلوم، تعـرف بأزمـة التكـرار في العلـم، الناجمة جزئيًا عن ارتيابية العلم وذلك الجزء من المنهج العلمي الذي يؤكـد أن أي نتيجة تستحق أن توصف بأنها "علمية" يجب أن تكـون قابلـة للتكـرار. غـير أنـه أصبح من الصعب للغاية تكرار النتائج في العديد مـن العلـوم، مـا أدى إلى نـشوء ارتيابيّة جديدة تجاه العلم وبعض نتائجه.

ومهما يكن من أمر، تظل الارتيابيّة غير الفلسفية الأكثر انتشارًا هي الارتيابيّة

في التوافق العلمي، التي تأتي بأشكال عديدة، أشهرها ارتيابيّة المناخ. أي الارتيابيّة تجاه تغيّر المناخ بسبب الإنسان. وهي مرتبطة بمشكلة أخرى أكثر عمقًا أطلق عليها الفلاسفة وعلماء النفس مقاومة المعرفة، وهي مجال جديد في الإبستيمولوجيا، يدرس هذا النوع من المواقف تجاه التوافق العلمي. وهي تقع على تخوم علم النفس وتسعى إلى تفسير سبب رفض العديد من البشر قبول ما يعتبره الآخرون معرفة، مثل تغيّر المناخ أو اللقاحات أو أن الأرض مستديرة وليست مسطحة. وغالبًا ما ترتبط بنظريات المؤامرة، التي غالبًا ما يؤمن بها الأشخاص أنفسهم. وهناك خطر حقيقي من أن يصبح هذا النوع من الارتيابيّة نزعة تهكمية وغطاءً لنوع من الدوغمائية، أي ارتيابيّة في العلم تهدف إلى تقديم حجّة لتعزيز بعض الاعتقادات الدوغمائية في الدين أو تحقيقا لمصالح ذاتية.

وسوف نحاول في هذا الفصل فرز هذه الأشكال من الارتيابيّة ببعض التفصيل. وسوف نبدأ مع شكلي ارتيابيّة العلم ونقول المزيد عن أزمة التكرار. بعد ذلك، سوف ننظر عن كثب في الارتيابيّة تجاه التوافق العلمي، ونعمل على تطوير ارتباطها بمقاومة المعرفة. وسوف نختتم هذا الفصل بإلقاء نظرة على العلاقة بين الارتيابيّة والتهكمية والدوغمائية.

ارتيابيّة العلم - العلم الزائف، الأطباق الطائرة، إلخ.

لهذا النوع من الارتيابيّة أساس في العلم يتمثّل في المقام الأول في موقف نقدي تجاه أي شيء ليس علمًا، أي أنها استنادًا على العلم تعارض وتشكّك فيما يدعي أنه علم (أي، العلم الزائف) لكنّه يقوم على خرافات واعتقادات غير معقولة. وقد أصبحت ارتيابيّة العلم بهذا المعنى حركة، ترجع أصولها على أقل تقدير إلى كتاب مارتن غاردنر **باسم العلم** (*In the Name of Science*)، الصادر عام 1952م، ومقالاته الصحفية الكثيرة التي نشرها في مجلة **الأمريكي العلمي** (*Scientific American*). وكان من المهم للغاية اتخاذ موقف ضد كل من نقاد العلم والتأثير المتزايد للعلم الزائف في النصف الثاني من القرن العشرين. وكانت

كلمة 'مرتاب' بالنسبة للكثيرين في أمريكا الشمالية قد حصلت على دلالتها على يد الساحر الكندي جيمس راندي، الذي أصبح يُعرف باسم 'فاضح زيف' العلوم الزائفة والظواهر الخارقة. وكان ضيفًا معتادًا في برنامج جوني كاريسون (*Johnny Carson Show*)، كما كان له برنامج تلفزيوني خاص به، اسمه **تقصي حياة القدرات النفسية** *Exploring Psychic Powers Live*، بُثّ في 7 يونيو 1989م.

ولعل راندي اشتهر دوليًا بتحديه لأوري غيلر، الذي يدّعي أنه نفساني. وقد قام غيلر بأداء العديد من الحيل السحرية على شاشة التلفزيون في أوروبا والولايات المتحدة، مدّعيًا أنها كانت أدلة على حقيقة التحريك الذهني، والكشف عن المياه الجوفية، والتخاطر، وما إلى ذلك. ولراندي كتاب بعنوان **سحر أوري غيلر** (*The Magic of Uri Geller*) صدر عام 1975م، حيث برهن على أن غيلر كان محتالًا. وقد أسس راندي أيضًا "جمعية التحقق العلمي من مزاعم الخوارق" (CSICOP)، التي تنشر المجلة المعروفة **الباحث المرتاب** (*Skeptical Inquirer*) التي تأسست عام 1976م.

وتفسير المجلة لما شحنوا به كلمة 'الارتيابيّة' مزيج من تفسير مشتق من الارتيابيّة القديمة والفهم المشترك. وهي تقول على موقعها الخاص:

> إن الحركة الارتيابيّة الحديثة ظاهرة ذات جذور شعبية تهدف إلى مساعدة الجمهور على الإبحار عبر التخوم المعقدة بين المعنى واللامعنى، وبين العلم والعلم الزائف.

والوصف الرئيس للارتيابيّة المعروض على موقع المجلة اقتباس من مقال نشره في المجلة العالم الشهير، والشخصية التلفزيونية، والمروّج للعلم، كارل ساغان (1934-1996م)، الذي يقول عن الارتيابية إنها:

> ليست مسألة غريبة يقتصر فهمها على فئة بعينها، فنحن نواجهها كل يوم. عندما نبتاع سيارة مستعملة، إذا كنا نملك أقل درجة من الحكمة، فسوف نبذل بعض القوى الارتيابيّة المترسبة في

أعماقنا – التي غرسها تعليمنا فينا. وقد تقول، 'هذا شخص يبدو صادقًا، ولهذا سوف أشتري كل ما يعرضه علي.' أو قد تقول، 'حسن، لقد سمعت أنه قد تكون هناك خدع صغيرة في بيع سيارة مستعملة، ربما عن غير قصد من جانب مندوب المبيعات،' ثم تتصرف على نحو بعينه، كأن تركل الإطارات، وتفتح الأبواب، وتنظر تحت غطاء المحرك. (وقد تفعل ذلك حتى لو كنت لا تعرف ما يُفترض أن يكون تحت الغطاء، أو قد تُحضر معك صديقًا ذا دراية ميكانيكية.)

إنك تعرف أن بعض الارتيابيّة مطلوبة، وتفهم السبب. وإنه لأمر مزعج أنك قد تضطر إلى الاختلاف مع بائع السيارات المستعملة أو طرح أسئلة عليه يتردد في الإجابة عنها. وهناك على الأقل درجة صغيرة من المواجهة الشخصية التي ينطوي عليها شراء سيارة مستعملة، وليس هناك من يزعم أنها ممتعة بشكل خاص. ولكن هناك سبب وجيه لذلك – لأنك إذا لم تمارس حدًّا أدنى من الارتيابيّة، وإذا كانت لديك نزعة مسرفة صوب تصديق ما يقال لك، فمن المحتمل أن يكون هناك بعض الثمن الذي يلزمك دفعه لاحقًا. آنذاك سوف تتمنى لو أنك استثمرت القليل من الارتيابيّة. لكن هذا ليس شيئًا يجب أن تقضي أربع سنوات من الدراسات العليا لفهمه. فالجميع يفهمه. المشكلة هي أن السيارة المستعملة شيء اولإعلانات التلفزيونية أو تصريحات الرؤساء وقادة الأحزاب شيء آخر. نحن مرتابون للأسف في مجالات دون غيرها.

ينظر ساغان إلى الارتيابيّة، في المقام الأول، على أنها موقف يتخذه مستفسر أو شاكٌّ إزاء معلومات ونظريات لم تؤكدها بعض الأدلة. ويعقد التعريف الوارد في مجلة الباحث المرتاب تمييزًا قاطعًا بين المرتاب والمنكر. وحسب الطريقة التي

يستخدمون بها المصطلح، ليس المرتاب في المناخ مرتابًا بل منكرًا. وحسب رؤيتهم، المرتاب شخص يثمّن البحث ويستخدم "العقل في فحص المزاعم الخلاقية وغير العادية". والارتيابيّة لا تنكر العلم، لكنّها تنكر العلم الزائف.

وفي السنوات الأخيرة، شُكّلت جمعية جديدة تسمى "المرتاب" (*Skeptic*) في لوس آنجلوس، وهي تعرض بيان بأهدافها على موقعها مستل من كتاب **لماذا يعتقد الناس في أشياء غريبة: العلم الزائف، والخرافات وأخلاط أخرى في عصرنا** (*Why People Believe Weird Things: Pseudoscience, Superstitions and Other Confusions of Our Time*)، ألّفه مؤسّسها مايكل شيرمر، صدر عام 1997م، يقول فيه:

> تتجسد الارتيابيّة الحديثة في المنهج العلمي، الذي يتضمن جمع البيانات لصياغة التفسيرات الطبيعانية للظواهر الطبيعية واختبارها. ويصبح الزعم حقيقيًّا عندما يُبرهن بالقدر الذي يجعل من المعقول التوصل إلى اتفاق مؤقت. لكن جميع الحقائق في العلم مؤقتة وقابلة للتشكيك، وبالتالي فإن الارتيابيّة منهج يفضي إلى نتائج مؤقتة. وفي أحيان كثيرة، اختُبرت بعض المزاعم، مثل الكشف عن المياه الجوفية، والإدراكات الحسية فوق الطبيعية (ESP)، ونظرية الخلق (وفشلت في الاختبار) بما يمكننا من استنتاج مؤقت يقرّ زيفها. وقد أُختبرت ادعاءات أخرى، مثل التنويم المغناطيسي ونظرية الفوضى، لكن النتائج لم تكن حاسمة، ولهذا يجب علينا الاستمرار في صياغة والفرضيات والنظريات واختبارها إلى أن نتمكن من الوصول إلى نتيجة مشروطة. والأمر الأساسي بالنسبة للارتيابيّة هو التطبيق المتواصل والقوي لمناهج العلم للإبحار في المضائق الغادرة بين ارتيابيّة "لا أعرف شيئًا" وسذاجة "كل شيء جائز".

ويقترب هذا التعريف من النوع الثاني من ارتيابيّة العلم الذي أتناوله في القسم التالي، لكنّه يتميز برفضه لما ليس علمًا. هذه هي الأشياء التي يوجّه، أساسًا، ارتيابيته ضدها. كما أنه يصف الارتيابيّة بأنها منهج، ما يجعلها أداة لشيء آخر، أي أداة لرفض شيء ليس علمًا، أو ليس أداة للعلم. وهذا الاستخدام للارتيابيّة مشابه لاستخدام كانط للبيرونية في نقد العقل الخالص الذي أتينا على ذكره في الفصل 8.

ارتيابيّة العلم-المنهج العلمي وأزمة التكرار

ارتيابيّة العلم ليست موقفًا سلبيًّا فحسب، يناهض العلوم الزائفة أو مزاعم النظريات العلمية الزائفة، بل قد تكون أيضًا إيجابيةً بما يجعلها تشكّل جزءًا حيويًّا من العلم نفسه. ويمكن القول إنها جزء من المنهج العلمي. وهي تبرز، قبل كل شيء، في صورة موقف ارتيابي أو شكّ يخامر ذهن أي عالم جيّد إزاء نتائج جديدة أو نظريات جديدة. وهي تجبر العالِم أو مجتمعها العلمي على تقصي هذه المزاعم واختبارها، أي إخضاعها للتدقيق، والفكرة هي أن كل ما يصمد أمام هذا التقصي ويجتاز هذا الاختبار الاختبار، هو ما يشكل في النهاية توافقًا علميًا أو حقيقة علمية ثابتة.

ومن الأمثلة على مدى صعوبة قبول النظريات الجديدة نظرية ألبرت أينشتاين الخاصة والعامة في النسبية. وهي أيضًا مثل يوضح مدى عمق العلم البشري بوصفه حقلًا علميًا. وكانت نظرية أينشتاين قد عُرضت في جزئين خلال فترة عشر سنوات. ففي عام 1905م، نشر الدراسة التي تحتوي على النسبية الخاصة، التي جادلت بأن جميع القوانين الطبيعية يجب أن تكون هي نفسها بالنسبة للمراقبين غير المتسارعين وأن سرعة الضوء ثابتة. كما عرضت أسلوبًا جديدًا تمامًا في التفكير في المكان والزمان. وقد نُشرت النسبية العامة بعد عشر سنوات، عقب فترة مكثفة من البحث. وفي النظرية العامة، تمكّن أينشتاين من دمج التسارع وبيّن أيضًا أن للأجسام الكبيرة جدًا، مثل الكواكب، تأثيرًا على المكان والزمان، وهذا

ما يسميه أينشتاين الجاذبية. وبعد عامين من نشر النسبية العامة، وضع أينشتاين النظرية بأكملها في شكل كتاب، نُشر باللغة الألمانية عام 1917م وسمي، في الترجمة الإنجليزية، *On the Theory of Special and General Relativity* (في نظرية النسبية الخاصة والعامة).

وقد اتّسمت النظرية بالتجريد وكانت متقدّمة رياضيًّا، وقوبلت بمقاومة شرسة من قبل العلماء والفلاسفة في ذلك الوقت. وقد نوقشت دراسته الأولى الصادرة عام 1905م في البداية بشكل حصري تقريبًا في ألمانيا على يد أشخاص على دراية مسبقة بأعمال أينشتاين. وفي الولايات المتحدة، يبدو أن نزر من فهم النظرية من العلماء قليل، وحتى من فهموها اعتبروها غير عملية وغير منطقية. ولم يكن هذا الموقف فريدًا، إذ لم يحملها العلماء محمل الجد إلا بعد فترة طويلة. وقد شكّلت "بعثة إدينغتون" خطوة رئيسة في طريق قبول عام أكثر، حين تمكنت خلال خسوف القمر في مايو 1919م من قياس الانحراف في ضوء الشمس أثناء مروره بالقمر الذي تنبأت به النظرية العامة للنسبية. وقد أدى نشر هذه النتيجة إلى حظوة أينشتاين بشهرة عالمية، لكن هذا لا يعني أن المجتمع العلمي قبِل نظريته بشكل عام.

يشهد على ذلك أنه على الرغم من أن أينشتاين قد رُشح لجائزة نوبل في الفيزياء منذ دراسة عام 1905م، فإنه لم يحصل عليها إلا عام 1922م. والراهن أنها منحت له عن عام 1921م، ولكن الصراعات داخل الأكاديمية الملكية حوله، أخّرت حصوله عليها. وحتى عندما حصل على الجائزة، لم يكن ذلك من أجل نظرية النسبية. فكما أوضح سفانت أرينيوس، رئيس لجنة نوبل، في خطابه الذي أعلن فيه فوز أينشتاين، ظلت النظرية غير مقبولة في الأوساط العلمية، وقد أكّد أنها كانت، في المقام الأول، نظرية فلسفية، ما يعني أنه ينبغي ترك أمر تقويمها للفلاسفة وليس أساسًا للعلماء. وبدلًا من ذلك، حصل أينشتاين على جائزة نوبل لاكتشافه الأثر الكهرو-ضوئي.

وكانت المقاومة في لجنة نوبل تمزج بين الارتيابيّة تجاه نظريته وبين معاداة السامية تجاه أينشتاين نفسه. وقد زادت حدة عداوته الشخصية مع وصول النازيين إلى السلطة في ألمانيا، حيث أصبح أينشتاين هدفًا لمعاداة السامية بشكل أكثر وضوحًا، ما أثرّ على نظريته وجعلها أكثر إثارة للجدال. ويرفض بعض العلماء الألمان الآن نظريته لمجرد أنها كانت يهودية أو صاغها يهودي. وفي أجزاء أخرى من العالم، بدأ قبول نظرية النسبية أوفر حظا، وتدريجيًّا قُبلت النظرة الجديدة للعالم التي كانت جزءًا لا يتجزأ من هذه النظرية. ومما يشي بذلك جولة المحاضرات في الولايات المتحدة التي بدأها أينشتاين في عام 1932م، ثم تحوّلت إلى هجرة رسمية عام 1933م ولم تطأ قدمه موقع رأسه مرة أخرى.

وكانت المقاومة التي واجهتها نظرية النسبية مبررة وشكًا في نظريات جديدة، خاصّة فيما يتعلق بنظرية مفصّلة وثورية مثل النسبية، وهذا جزء طبيعي وأساسي من العلم، ومقاومة ممزوجة بالأحكام المسبقة والمواقف الأخرى التي تعكس طبيعتنا البشرية المعيبة. وهذا الشكّ العام ليس خاطئًا ولا سيئا، فهو يعكس ببساطة ما يريده كارل ساغان في الباحث المرتاب، حين قال إن "المزاعم غير العادية تتطلب أدلة غير عادية". وتثور مشكلة حين تضاف هذه الارتيابيّة إلى مواقف أو تحيزات أخرى غير منتجة كما كان الوضع في حالة أينشتاين والنسبية، لكن فصل هذه المواقف عن موقف ارتيابي مبرر ليس بالأمر السهل دائمًا، ويجب على المرء أن يتذكر أن العلماء هم أيضًا بشر ويرتكبون الأخطاء.

وفي السنوات الأخيرة، أدّى الموقف الارتيابي المتأصل في المنهج العلمي الذي انعكس في الرأي القائل بأن النتيجة العلمية الجديرة بهذا الاسم يجب أن يعيد إنتاجها علماء آخرون في ظلّ ظروف مماثلة، إلى مشاكل داخل العلم نفسه. وبشكل عام، فإن النتائج العلمية التي لا يمكن إعادة إنتاجها تصبح موضع شكّ والتساؤل. وفي عام 2016م، سألت المجلة العلمية المرموقة **الطبيعة** (*Nature*)، 1576م عالمًا عن مكنة إعادة الإنتاج ووجدت أن 70٪ منهم قالوا إن هناك 'أزمة' وإنهم حاولوا وفشلوا في إعادة إنتاج تجارب قامت بها مجموعات أخرى.

وهناك جانب آخر من هذا يتمثّل في الخشية من أن بعض النتائج العلمية تعرّضت للتزوير. وقد انتشرت الأزمة التي عرفت باسم "أزمة مكنة إعادة الإنتاج" وأصبحت مصدر قلق كبير للعلم. وهي تثير إشكالية على وجه الخصوص في العلوم الاجتماعية وقد نوقشت مرارًا في علم النفس، كما أنها لفتت مؤخرًا انتباه فلاسفة العلم.

وتسهل رؤية كيف أن أزمة التكرار في العلم مشكلة فلسفية ومرتبطة بالارتيابيّة. ويمكن تفسير المسألة المعبَّر عنها تحت عنوان أزمة التكرار على أنها حجّة ارتيابيّة ضد المعرفة العلمية. هي، إذن، أزمة معرفية بقدر ما هي أزمة منهجية. وإذا تعذر إعادة إنتاج النتائج، فسوف يصبح الأساس الرئيس لتبرير الاعتقادات العلمية وحتى موضوعية العلم موضع اشتباه. ويبدو أن هذا بمثابة هدية للمرتابين في العلم والتوافق العلمي.

الارتيابيّة إزاء التوافق العلمي ومقاومة المعرفة

يختلف هذا النوع من الارتيابيّة عن النوعين السابقين، لأنه ضد العلم نفسه ويشكك أو يشتبه في مواقف توافقية بعينها يتخذها المجتمع العلمي. وفي معظم الحالات هذا الشكّ هو في الحقيقة إنكار صريح لبعض المواقف. وهناك ثلاثة أمثلة سائدة هي ارتيابيّة المناخ، وارتيابيّة اللقاحات، وارتيابيّة دائرية الأرض. وارتيابيّة المناخ هي عدم تيقن أو شكّ تجاه وجهة النظر القائلة بأن تغيّر المناخ يسببه الإنسان. ارتيابيّة اللقاحات هي عدم تيقن أو شكّ في فائدة اللقاحات، وفي كثير من الحالات يقترن هذا الشكّ بالخوف من أن تكون ضارة. والارتيابيّة في دائرية الأرض مدفوعة باعتقاد قوي بأن الأرض مسطّحة. وهذا الاعتقاد القوي هو الدافع وراء الارتيابيّة في الموقف التوافقي.

دعونا نبدأ بارتيابيّة المناخ. الغالبية العظمى من العلماء الذين يعملون في مجال تغيّر المناخ ليسوا مرتابين فيما يتعلق بالمناخ، أي أنهم يعرفون أن تغيّر المناخ الذي تمكنوا من ملاحظته، منذ الثورة الصناعية، سببه البشر وثاني أكسيد الكربون الذي

أسهموا فيه من خلال أنشطتهم في الجو. بدلًا من ذلك، يمكن العثور على مرتابي المناخ بين العلماء الذين لا يعملون في هذه القضية، وأساسًا، بين الناس العاديين (غير العلماء)، أي السياسيين، والأكاديميين الآخرين، والناس العاديين. وحسب بعض التقديرات، 40٪ (2019م) من سكان الولايات المتحدة مرتابون بخصوص تغيّر المناخ، أي أنهم يشكون في أنه ناجم عن تدخل بشري. وهذه مشكلة خاصة (مشكلة تصديقية من بين أمور أخرى)، سوف نعود إليها، تستفسر عن إمكانية أن يكون هناك مثل هذا الاختلاف بين المجتمع العلمي والناس العاديين.

ماذا يعتقد كل هؤلاء الناس بدلا من ذلك؟ في كثير من الحالات، لا يوجد اعتقاد مباشر واضح في بعض التفسيرات البديلة. هناك شكّ فقط مدفوع بأسباب أخرى لا علاقة لها بتغيّر المناخ. ومن بين الذين يرون أن تغيّر المناخ حقيقي، لكننا لسنا سببه، هناك من يعتقد أن الأرض تتذبذب حول محورها وأنها بعد ذلك تميل وتغيّر مدارها على مدى آلاف السنين. هذا هو ما يفسر عندهم تغيّر المناخ عبر تاريخ الأرض. ويعتقد البعض الأخر أن تغيّر المناخ سببه الشمس وأن درجة حرارة الشمس تتغيّر بمرور الوقت. وهناك اعتقاد شائع آخر بين مرتابي المناخ في أن زيادة ثاني أكسيد الكربون في الغلاف الجوي ناتجة عن البراكين. وما تشترك فيه كل هذه المواقف هو أن التغيّرات الطبيعية هي التي تسبّب بالفعل التغيّرات في مناخ الأرض التي يمكننا قياسها، مثل الارتفاع في متوسط درجة الحرارة. وقد ثبت بوضوح أنه لا واحد من هذه التفسيرات، حتى لو وُجِدت، يسهم في تغيّر المناخ بالطريقة التي يعتقدها هؤلاء الناس.

وتؤدي ارتيابيّة اللقاحات (أو خصوم-التطعيمات كما يطلق على أنصارها في وسائل الإعلام الشعبية) إلى ما يسميه العلماء والمهنيون الطبيون التردد في تطعيم الأطفال أو رفضه. وقد اعتبرته منظمة الصحة العالمية في عام 2019م أحد أكبر عشرة تهديدات صحية. وأساس هذه الارتيابيّة أو الشكّ في اللقاحات هو في الغالب القلق بشأن سلامة اللقاحات، على الرغم من أنه في كثير من الحالات

يكون مدفوعًا أيضًا بالاعتقادات الدينية وأحيانًا بسبب نقص التعليم. ومن ضمن الانشغالات الخاصة لقاح MMR (الحصبة، والنكاف، والحصبة الألمانية)، الذي يعتقد كثيرون، خطأً، أنه مرتبط بالتوحّد. ويرجع هذا الانشغال جزئيًا إلى المجتمع العلمي نفسه، منذ نشر دراسة حالة في عام 1998م بمجلة المبضع (*The Lancet*) (وهي واحدة من أكثر المجلات الطبية المرموقة في العالم)، دافعت فيه عن مثل هذا الارتباط. وقد تراجعت الصحيفة عن هذا الرأي في عام 2010م بعد انتقادات شديدة، واتّضح أنه على الرغم من مزاعم الدراسة لم يُحقَّق إطلاقًا في العلاقة بين هذا اللقاح والتوحّد، وقد تبيّن لاحقًا أن المؤلف، آندرو ويكفيلد، قد مارس عملية احتيال. ومنذ ذلك الحين فقد رخصة ممارسة الطب. غير أن الضرر وقع، ولا يزال الكثير من الناس يعتقدون أن لقاح MMR يمكن أن يسبب التوحّد لدى الأطفال على الرغم من حقيقة أنه قد دُرس بشكل مباشر ولم يُعثر على أي صلة.

والدافع وراء الارتيابيّة في استدارة الأرض اعتقاد قوي بأن الأرض في الواقع مسطحة، لدى من يُسمّون بـ "أنصار الأرض المسطحة". ويعود هذا الاعتقاد إلى زمن بعيد في التاريخ، ولكن ليس إلى العصور الوسطى كما يعتقد الكثيرون. وقد أيّده الكاتب الإنجليزي صموئيل روبوثام (1816-1884) وأنشئت "الجمعية الدولية للأرض المسطحة" في عام 1956. وفي عام 2004 أُسست جمعية جديدة تسمى "جمعية الأرض المسطحة"، وقد اكتسب هذا الاعتقاد قوة جذب جديدة في السنوات الأخيرة. (وكانت وسائل التواصل الاجتماعي مفيدة جدًا لأنصار الأرض المسطحة وخصوم اللقاحات.) ويُنظَّم "المؤتمر الدولي للأرض المسطحة" كل عام، وفيه تُقدم فكرة الأرض المسطحة على أنها حقيقة علمية، فيما يعدّ العلم الذي يثبت عكس ذلك علمًا زائفًا. وبالتالي، فإنهم يتصرفون بوصفهم مرتابي علم إزاء العلم الراسخ، وهذا تحوّل مدهش للأحداث. وهم يجادلون بأنه لم يتمكّن أحد من إثبات أن الأرض كروية. ويتمثّل جزء من نظام اعتقاداتهم في أن وكالة ناسا NASA (وكالة الفضاء الأمريكية) تكذب على العالم، وأن جميع صور الأرض التي تظهر أفقًا منحنيًا أو شكلًا كرويًّا

تُصمم بواسطة الحواسيب، أو عروض فنية، أو اُلتقطت بعدسات عيون سمكة/ ذات زاوية واسعة منحنية.

هذه مجرد ثلاثة أمثلة لما أسميته الارتيابيّة إزاء التوافق العلمي. وكان بإمكاني أن أذكر الارتيابيّة في التدخين بوصفه سبب للسرطان، التي كانت أكثر انتشارًا مما هي عليه الآن، أو الارتيابيّة في التطوّر، التي تحولت بشكل مثير للاهتمام من ارتيابيّة في العلم إلى ارتيابيّة في التوافق العلمي، ولكنّها تُعتبر في الوقت الحاضر حقيقة علمية. وفي معظم هذه الحالات، هناك عنصر من عناصر نظرية المؤامرة، وغالبًا ما يجد المرء أشخاصًا يجادلون بأن الحكومة أو المجتمع العلمي يكذبون علينا ولا يمكن الوثوق بهم، لكن هذا ليس عنصرًا ضروريًا لهذا النوع من الارتيابيّة.

وهناك حالة أخرى مثيرة للاهتمام، تشبه ارتيابيّة اللقاح، تتمثل في الخوف أو الارتيابيّة إزاء فلورة مياه الشرب. وكما أُشير في مقال مهم في مجلة **الجغرافي الوطني** (*National Geographic*) حول سبب شكّ الكثير من الناس في العلم، فإن هذه الارتيابيّة بالذات تعرضت للسخرية في فيلم عام 1964م **الدكتور سترينغدوف** (*Strangdove*). يقول الجنرال جاك د. ريبر، الذي أصبح في الفيلم مارقًا وأمر بضربة نووية ضد الاتّحاد السوفيتي، في إحدى عباراته الصاخبة إن فلورة المياه مؤامرة شيوعية. ومع ذلك، فإنها تظلّ تمثّل مشكلة، بسبب وجود مدن في الولايات المتحدة ترفض وضع الفلور في مياه الشرب الخاصة بها لأنها تعتقد أنه ضار بصحة الناس.

لماذا هناك ارتيابيّة من هذا النوع؟ كيف يمكن للناس التمسك باعتقادات من الواضح أنها كاذبة؟ لعلّه يفضل تقسيم السؤال الثاني إلى قسمين، تحديدًا: لماذا يؤمن الناس بأشياء كاذبة، ولماذا يستمرون في تصديقها في مواجهة الأدلة الدامغة على عكس ذلك؟ تقودنا الإجابة عن هذه الأسئلة إلى حقل جديد إلى حد ما في الفلسفة وعلم النفس، وهو الذي يدرس ما يسمى بمقاومة المعرفة. ويهدف جزء من هذا الحقل إلى البحث في هذه الأسئلة، هو حقل جديد مثير في الفلسفة، على الرغم من أن موضوع دراسته ليس ظاهرة جديدة بأي حال من الأحوال.

دعونا نعد إلى السؤالين. أحد الأسباب التي تجعلنا نصدق الكثير من الأشياء الكاذبة هو أن معظم اعتقاداتنا تأتي من أشخاص آخرين. إذا كنا محظوظين، فإن هؤلاء الأشخاص الآخرين حصلوا على اعتقاداتهم من مصادر جديرة بالثقة، وخلافًا لذلك فإن أساس ما نعتقده مصادر أو أشخاص غير جديرين بالثقة. أضف إلى هذا الدعاية والمعلومات المضللة القائمة على أجندات سياسية وأخبار مزيفة، وحقائق بديلة وظروف أخرى مشتّتة للانتباه، ولا عجب في أن تكون العديد من اعتقاداتنا كاذبة. ومن ناحية أخرى، لن تؤدي الارتيابيّة المبالغ فيها تجاه الآخرين إلا لفقدان الكثير من المعرفة حول العالم. ولكن، لماذا نستمر في تصديق الأشياء الكاذبة حتى عندما نواجه أدلة ضدها؟ قد يكون أحد أسباب ذلك هو أننا لا نعرف في الواقع ما يكفي لفهم موضوعات اعتقاداتنا أو تقويمها. وقد يتمثّل سبب آخر في أننا نرغب في تصديق ما نؤمن به على الرغم من أنه كاذب. وقد يكون من المألوف، أو التقليدي، أو حتى المريح اختيار تصديق أشياء بعينها. ويشكّل الجانب الاجتماعي للمعرفة مشكلة كبيرة للعالِم ويدعو إلى ارتيابيّة مطلقة. ويتطلب الأمر جهودًا متضافرة ومعرفة راسخة بالفعل لاكتساب معرفة جديدة. ولا يأتي هذا إلينا دائمًا بسهولة؛ وبالمناسبة، هو شيء سبق أن عرفه أرسطو بالفعل.

الارتيابيّة والكلبية

نعاين في القسم الأخير من هذا الفصل التمييز بين الارتيابيّة والتهكمية. أحيانًا يُخلط بينهما، على الأقل في السياقات غير الفلسفية. تأتي كلمة 'cynic' ('تهكمي')، مثل كلمة 'skeptic' ('مرتاب') من اليونانية القديمة وقد أصبحت اسم طائفة من الفلاسفة. الكلمة تعني 'كلبي'، وقد تكون وصفًا لكيفية عيش أشهر المتهكمين، تحديدًا، ديوجين الكلبي. من ناحية أخرى، يصف ديوجين لياتيس الطائفة بأنها بدأت أصلًا بأنتيستينس، تلميذ سقراط، لكنّها في المقام الأول مرتبطة بديوجين الكلبي. ومن المفترض أنه عاش في برميل نبيذ وتجول بفانوس بحثًا عن إنسان صالح.

والواقع أن هناك ارتباطًا بين التهكمية القديمة والارتيابيّة القديمة التي

ذُكرت في المقدّمة: تذكرنا الطريقة التي اقترح بها ديوجين الكيفية التي يجب أن يعيش البشر وفقها، والموقف الذي أوصانا باتخاذه تجاه الأشياء التي لا يسعنا سوى الشعور بها، بما اقترح المرتابون البيرونيون أنه كان الهدف من الارتيابيّة. وقد أكد ديوجين على الانفصال عن تلك الأشياء التي يعتبرها معظم الناس جيّدة. وتذكرنا فكرته عن الانفصال بفكرة المرتابين عن فكرة *أتاراكسيا* أو راحة البال.

ومع ذلك، دعونا نعد إلى التهكمية غير الفلسفية المعاصرة. يقول تعريف المتهكم في قاموس أوكسفورد الإنجليزي إنه:

> شخص يميل إلى الشكّوى أو ترصد الأخطاء؛ وهو يظهر في العادة ميلًا إلى عدم الاعتقاد في صدق أو طيبة الدوافع والأفعال البشرية، وهو متعوّد على أن يعبّر عن ذلك بسخرية وتهكم؛ وهو صائد ساخر للأخطاء.

المتهكم إذن شخص لا يؤمن بصلاح الآخرين ويحب أن يشير إلى ذلك. وقد يكون أحد الأمثلة على ذلك شخص لا يعتقد أن تغيّر المناخ يمكن عكسه ويتنبأ بأنه ينذر بموت البشرية، ويغتنم كل فرصة للإشارة إلى ذلك من خلال تقديم أمثلة على شاكلة الطقس القاسي والعوز البادي لبذل أي جهد لفعل أي شيء من قبل السياسيين وغيرهم في السلطة. المتهكم الحديث لا يعيش، على الأقل في الغالب، وفقًا لتهكمه، على الرغم من أنه يعتقد أنه لا شيء مهمّ وأنه لا يوجد شيء يمكننا القيام به لتغيير ما سوف يحدث. ويستبين أن هذا يجعله مختلفًا عن ديوجين، لكنّه يقربه أيضًا من المرتاب، لأن المرتاب، على الرغم من موقفه، يعيش في مجتمع ويتوافق معه، وهو ما ينطبق أيضًا على المتهكم المعاصر.

ويمثل انتشار التهكمية مشكلة وخطرًا حقيقيًا، خاصة بالنسبة إلى المجتمع الغربي حيث توجد نزعة لتسييس معظم القضايا. حتى الحقائق أصبحت مسيّسة وتحولت إلى حقائق بديلة. وتضاعف الأخبار المزيفة من حدة المشكلة. وهناك دراسات تُظهر أن الأخبار التلفزيونية حول القضايا السياسية تغذي التهكمية السياسية. ومن الواضح أن الحاجة المستمرة لتدوير قصة إخبارية تحفّز التهكمية

وتجعلها مشكلة للدول الديمقراطية الغربية. وهي قوية بشكل خاص بالنظر إلى الجانب الاجتماعي في تشكيل الاعتقادات. والمخرَج بالنسبة إلى البعض هو تبني موقف تهكمي. ببساطة، أصبح من الصعب جدًّا العثور على أدلة وتشكيل اعتقادات حقيقية.

ما الفرق إذن بين التهكمية والارتيابيّة؟ هذا يرتهن بطبيعة الحال لنوع الارتيابيّة الذي نتحدث عنه. يبدو أن نوع الارتيابيّة الذي أسميه الارتيابيّة إزاء التوافق العلمي قريب جدًا من التهكمية، فهو في المقام الأول موقف سلبي (شكّ أو إنكار) تجاه شيء فُحص وقُدمت أدلة وافرة عليه. وإذا نظرنا إلى أشكال أخرى من الارتيابيّة غير الفلسفية، فسوف نجد أن هناك فرقًا أكبر، فهي تجد أساسها في العلم. ومثل المرتابين، يشكّ المتهكمون في وجهات النظر الأخرى ويجادلون ضدها، ولكن التهكمية يعوزها أساس البحث الذي تمتلكه ارتيابيّة العلم. ومع ذلك، يمكن أن تكون هناك غطرسة مشتركة تجاه الآراء والاعتقادات الأخرى.

وإذا كانت التهكمية في الغالب موقفًا أو رغبة في ترصّد الأخطاء في وجهات النظر الأخرى والأشخاص الآخرين، فإن الارتيابيّة غير الفلسفية المعاصرة تتميّز بأساسها الراسخ في شكل من أشكال الدوغمائية. وكل من ارتيابيّة العلم والارتيابيّة في التوافق العلمي مؤسّس على الدوغمائية. بالنسبة إلى مرتابي العلم، هو العلم بحد ذاته، وبالنسبة إلى المرتابين في التوافق العلمي هو اعتقاد راسخ آخر. وفي حالة ارتيابيّة اللقاح، قد يكون ذلك دينًا، وفي حالة المرتابين في كروية الأرض، قد يكون اعتقادًا قويا بأن الأرض مسطحة، وفي حالة ارتيابية المناخ، يتفاوت الأمر، لكن الارتيابيّة دائمًا ما تكون مدفوعة ببعض الدوغمائية. وقد تكون كسبا، كما هو الحال مع بعض الأشخاص في صناعة النفط الذين يرون أن عيشهم مهدد، وقد تكون تفسيرًا علميًّا بديلًا، أو مجرد شهوة للسلطة. وتصبح الارتيابيّة في كل هذه الحالات أداة لترويج شيء آخر، أداة شكل من أشكال الدوغمائية. وهي تجعل الارتيابيّة غير الفلسفية المعاصرة تقف في تناقض حاد مع أصول الارتيابيّة في اليونان القديمة والشكّل الذي اتخذته عند سكتوس إمبيركوس. فقد كانت الارتيابيّة، بالنسبة إليه، معارضة للدوغمائية.

ملخص الفصل 12

- هناك ثلاثة أنواع أساسية من الارتيابيّة غير الفلسفية، وهي (1) ارتيابيّة العلم التي تستهدف العلوم الزائفة، و(2) ارتيابيّة العلم التي تستهدف العلم نفسه، و(3) الارتيابيّة في التوافق العلمي.
- يُستخدم النوع الأول العلم لاستهداف وجهات النظر غير العلمية التي تدعي أنها علم، مثل الأطباق الطائرة، والتحريك الذهني، والكشف عن المياه الجوفية.
- هناك جمعيات ومنشورات ارتيابيّة مثل مجلة **الباحث المرتاب**.
- كان الساحر جيمس راندي أحد المرتابين المشهورين بهذا المعنى.
- النوع الآخر من ارتيابيّة العلم موجّه نحو العلم ويُنظر إليه على أنه جزء من المنهج العلمي.
- كل جديد يُنظر إليه بشيء من الارتياب إلى أن يُثبت.
- هناك مشكلة ذات صلة تتمثّل في أزمة التكرار في العلم.
- النوع الثالث من الارتيابيّة غير الفلسفية موجّه نحو العلم وهو الشكّ في التوافق العلمي حول قضايا مثل تغيّر المناخ واللقاحات.
- وهو يرتبط بقضية مقاومة المعرفة.
- الارتيابيّة والتهكمية مرتبطان ضمن سياق الارتيابيّة غير الفلسفية.
- جميع أشكال الارتيابيّة غير الفلسفية التي نوقشت في هذا الفصل تستند إلى بعض الدوغمائيات.
- وهذا ما يميزها عن الارتيابيّة البيرونية القديمة.

قراءات إضافية

Achenbach, Joel, "Why Do Many Reasonable People Doubt Science?", *National Geographic*, March 2015, https://www.nationalgeographic.com/magazine/2015/03/sciencedoubters-climate-change-vaccinations-gmos ./

(دراسة مهمة تعلّق على عدم ثقة الجمهور في العلوم.)

Baker, M., "1,500 Scientists Lift the Lid on Reproducibility: Survey Sheds Light on the 'Crisis'

Rocking Research", Nature, May 25, 2016, https://www.nature.com/news/1-500-scientists-lift-the-lid-on-reproducibility-1.19970 .

(الدراسة الأصلية وعرض فيديو حول أزمة التكرار.)

Gardner. M., *In the Name of Science: An Entertaining Survey of the High Priests and Cultists of Science, Past and Present*, London: Dover, 1952 .

(الكتاب دشّن الحركة الارتيابية الحديثة.)

Klintman, Michael, *Knowledge Resistance: How We Avoid Insight from Others*, Manchester: Manchester University Press, 2019 .

(كتاب جديد عن مقاومة المعرفة، وهو واحد من عدد قليل جداً باللغة الإنجليزية.)

Maclean. David, *Why Do We Resist Knowledge? An Interview with Åsa Wikforss*, https://iai. tv/articles/asa-wikforss-why-do-we-resist-knowledge-auid-1245 .

(مقابلة مع الفيلسوفة أسا ويكفورس التي تبحث في مقاومة المعرفة.)

Randi, J., *The Magic of Uri Geller*, New York: Ballantine Books, 1975 .

(كتاب راندي الشهير عن أوري غيلر.)

Roston, E., and B. Migliozzi, "What is Really Warming the World?", *Bloomberg Businessweek,* June 24, 2015, https://www.bloomberg.com/graphics/2015-whats-warming- the-world ./

(بعض البيانات المهمة التي تُظهر أن التفسيرات البديلة لتغيّر المناخ لا يمكنها تفسير ما يحدث الآن للكوكب.)

Shermer, Michael, *Why People Believe Weird Things: Pseudoscience. Superstition, and Other Confusions of Our Time,* New York: Henry Holt and Company, 1997 .

(يوضح دوافع المرتابين. كتاب مهم.)

The Skeptic: https://www.skeptic.com/about_us/manifesto /

(رابط "جمعية المرتابين" وبيانهم.)

The Skeptical Inquirer: https://skepticalinquirer.org/what-is-skepticism /

(رابط مجلة الباحث المرتاب.)



الارتيابية في الفلسفة

مقدمة تاريخية شاملة

"في هذا الكتاب، يؤمّن هنريك لاغرلند للطالب، والباحث، والقارئ العام المتقدّم أوّل تاريخ مكتمل للارتيابيّة، التي قد تكون أشهر إشكاليات الفلسفة. ولأنه الأوّل من نوعه، يقفو الكتاب أثر الارتيابيّة الفلسفية من جذورها في مدارس البيرونية الهلنستية والأكاديمية الوسيطة وصولا إلى تأثيرها داخل الفلسفة وخارجها في العصر الحالي."


9 789774 994982

